

Laval théologique et philosophique



La critique de l'idée du salut chez Jacques Pohier

Jean Richard

Volume 37, numéro 2, 1981

Le salut. Recherches exégétiques et théologiques.

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705853ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705853ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Richard, J. (1981). La critique de l'idée du salut chez Jacques Pohier. *Laval théologique et philosophique*, 37(2), 191–234. <https://doi.org/10.7202/705853ar>

LA CRITIQUE DE L'IDÉE DU SALUT CHEZ JACQUES POHIER

Jean RICHARD

L A PROBLÉMATIQUE du salut a bien évolué au cours des dernières décades. L'article précédent — « Sécularisation et salut » — a fait voir quelles transformations a subi l'idée du salut au contact des théologies de la sécularisation et de la libération. Une nouvelle remise en question se fait jour maintenant, qui s'attaque au fondement même de cette idée du salut, précisément en tant que « passage d'une situation négative à une situation positive », ou tout simplement en tant que libération du mal. Nous avons choisi l'œuvre de Jacques Pohier pour illustrer cette nouvelle tendance, car la critique du salut se fait là plus radicale que jamais. L'idée d'une délivrance totale des différents maux de la vie, et finalement de la mort elle-même, est contestée en raison de la conception du péché qui la fonde, et cette conception du péché est elle-même critiquée à la lumière de la conception biblique de la création divine et de la contingence humaine. D'où les trois parties de cette étude : tout d'abord, les fondements théologiques de la pensée de Pohier, où l'idée biblique du salut est mise en rapport avec la conception biblique de la création ; ensuite la critique du péché comme explication du mal dans le monde ; finalement, la critique de la conception eschatologique du salut comme délivrance de la mort et vie divine éternelle.

Avant d'aborder l'essentiel de cette étude, deux préambules s'imposent cependant, où nous résumons très brièvement les deux premières parties de notre texte, qui ont dû être omises vu les contraintes de la présente publication. Il importe tout d'abord de bien situer l'objet de notre recherche dans l'évolution de la personnalité théologique qu'est Jacques Pohier. On peut, très sommairement, distinguer trois étapes chez Pohier, chacune étant marquée par la publication d'un ouvrage majeur : *Psychologie et théologie*, *Au nom du Père*, *Quand je dis Dieu*¹. La plus grande partie du premier volume est consacrée à un essai d'épistémologie comparée entre la pensée religieuse et la pensée de l'enfant telle que décrite par Piaget. Cette étude de psychologie de la religion s'inscrit déjà dans une perspective théologique d'intelligence de la foi, car si les sciences

1. *Psychologie et théologie*, (coll. « Cogitatio fidei », 25), Paris, Éd. du Cerf, 1967 ; *Au nom du Père...*, *Recherches théologiques et psychanalytiques*, (coll. « Cogitatio fidei », 66), Paris, Éd. du Cerf, 1972 ; *Quand je dis Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 1977. Nous référons ici aux préfaces de ces trois ouvrages. Pour une étude plus poussée, voir aussi les trois articles où Pohier réfléchit sur sa propre méthode et sur son évolution théologique : « L'interrogation de la psychanalyse », *Le Supplément*, n° 105 (1973), pp. 148-172 (élaboration de la préface de l'ouvrage paru l'année précédente) ; « Les conséquences d'une familiarité de vingt ans avec la psychanalyse sur ma pratique de la théologie », *Concilium*, n° 135 (1978), pp. 69-78 ; « Pourquoi dire Dieu ? Comment ? à qui ? » *Lumière et Vie*, 28 (1979), n° 145, pp. 55-69 (élaboration de la préface du dernier ouvrage).

psychologiques modifient la façon dont l'homme moderne s'éprouve et se comprend lui-même, elles affectent aussi nécessairement sa façon de se comprendre comme sujet croyant et finalement sa façon de comprendre la Parole de Dieu. Cette même visée théologique est encore plus explicite dans *Au nom du Père*, mais la foi se trouve alors confrontée aux données de la psychanalyse : « La méthode presque constamment utilisée dans ces différents textes consiste en effet à mettre face à face certains éléments, certes fondamentaux, de la théologie et certains éléments, d'ailleurs tout aussi fondamentaux, de la théorie psychanalytique »². C'est précisément cette méthode comparative entre deux discours objectifs qui sera dépassée par la suite. Pohier entend bien ne plus énoncer désormais qu'un seul discours, et ce discours sera celui du sujet croyant qu'il est lui-même. Sa recherche théologique prendra dès lors un accent personnel très marqué. Elle s'inscrit dans la même ligne que la recherche psychanalytique de son identité personnelle, la foi devenant elle-même un élément constitutif de cette identité du sujet. Ce qui ne signifie pas cependant pur subjectivisme et solipsisme, car le sujet croyant se trouve aussi confronté à l'autre : par la psychanalyse, d'une part, qui brise l'illusion du désir en ouvrant l'accès au réel, et par la foi, d'autre part, qui l'ouvre à la rencontre du Christ. C'est par cette double voie que Pohier procède à la critique de la foi religieuse au salut, et c'est par là que nous pourrions aussi engager la discussion avec lui. Ici plus que jamais cependant, cette discussion devrait prendre l'allure d'un véritable dialogue, où chacun des partenaires prend bien conscience des limites que constitue sa propre identité de sujet croyant.

À chacune des trois étapes mentionnées, la recherche de Pohier porte sur certains thèmes spécifiques. Or la question du salut est elle-même caractéristique de la dernière période. Elle passe à l'avant-plan avec un article de 1973, qui marque vraiment un tournant dans la réflexion de Pohier sur le sujet³. Cet article constitue ici notre second pré-supposé. Nous nous contenterons d'en rappeler les principales thèses, qui seront reprises et élaborées plus longuement par la suite. (a) Le salut est libération du péché, et le péché est lui-même rupture de l'Alliance : le salut consiste donc essentiellement dans la réconciliation avec Dieu, « dans le fait que Dieu peut vivre avec l'homme et l'homme vivre avec Dieu ». (b) Mais il y a aussi toutes ces conséquences du péché que sont le mal, la souffrance, la culpabilité et la mort : en nous libérant du péché, le salut devrait donc aussi nous délivrer de toutes ces séquelles du péché. (c) On doit dire cependant qu'il n'y a aucun lien nécessaire entre l'essentiel du péché et les conséquences que nous venons d'énumérer : il n'y a donc aucun lien nécessaire non plus entre l'essentiel du salut et la délivrance de la souffrance ou de la mort. En effet, ce n'est pas cela qui sépare de Dieu l'homme, et par conséquent ce n'est pas de cela que nous sommes libérés par le salut. (d) Avec l'aide de la psychanalyse, on découvre que ce lien entre péché et mal, d'une part, salut et délivrance du mal, d'autre part, provient tout simplement du désir d'échapper à la condition humaine : il s'agit donc d'un désir illusoire et aliénant pour l'homme, un désir qu'il importe de dénoncer. (e) Tout autant que la psychanalyse, la foi dénonce

2. *Au nom du Père*, p. 8.

3. « Libération et aliénation, Approche psychanalytique », *Idéologies de libération et message du salut*, Quatrième Colloque du Cerdic publié par René Metz et Jean Schlick, Strasbourg, Cerdic-Publication, 1973, pp. 33-50.

elle-même cette fausse conception du salut : car si l'homme se prend alors pour autre chose que ce qu'il est, cet autre auquel il s'identifie, c'est Dieu lui-même ; et telle est bien la tentation fondamentale de l'homme, vouloir être comme Dieu.

I. ALLIANCE ET CRÉATION

Nous pouvons maintenant lire *Quand je dis Dieu* dans le contexte de cette même problématique du salut. Pohier lui-même d'ailleurs a déjà présenté l'ouvrage dans cette optique⁴. On y reconnaît aisément les cinq thèmes que nous venons de rappeler. Il y a cependant une élaboration plus approfondie des présupposés théologiques : le salut comme alliance ou présence de Dieu avec l'homme, et la création comme fondement de la condition humaine marquée par la finitude et la contingence.

1. Le salut comme présence de Dieu avec nous

Ainsi, pour commencer par le début, quand la première partie traite de la présence de Dieu avec nous dans notre monde — « Où est mon Dieu ? » —, il s'agit bien là pour Pohier du contenu essentiel de la Bonne Nouvelle du salut. Il s'est déjà exprimé là-dessus bien clairement : « pour moi, la Bonne Nouvelle n'est pas que Dieu nous appelle à un autre monde, mais que Dieu puisse se faire Dieu-avec-nous dans ce monde-ci qui est le nôtre »⁵. Que tel soit bien le contexte de *Quand je dis Dieu*, on peut le vérifier dès les premières pages de l'ouvrage. La présence divine dont il est question n'est pas la présence ontologique et universelle du fondement de tout être. C'est bien plutôt la présence personnelle du Dieu de l'Alliance qui vient vers ceux qui répondent à son appel, pour marcher avec eux et être avec eux là où il les appelle⁶.

Il importe de noter dès l'abord qu'une telle conception du salut est parfaitement biblique. Le texte de Pohier pourrait facilement être confirmé et complété ici par une étude de théologie biblique, parue la même année, sur les formules « Dieu avec homme(s) » et « Homme(s) avec Dieu »⁷. Ce sont là des formules qui expriment la réalité du salut en mettant l'accent sur les relations interpersonnelles entre Dieu et les hommes, ce qui correspond à une structure fondamentale de la pensée religieuse d'Israël⁸. La séquence « Dieu avec homme(s) » implique l'idée d'une intervention divine salvifique au milieu des dangers de toute sorte : l'aspect négatif du salut est souligné. La séquence inverse « Homme(s) avec Dieu » met plutôt en relief les aspects positifs du salut, en connotant les sentiments de paix, de joie et d'assurance qui accompagnent la vie avec Dieu⁹. Cette distinction correspond donc exactement à celle du terme *a quo* et du terme *ad quem* du salut : Dieu nous libère du danger pour être avec lui dans la paix. Quant au péché, il serait considéré dans la Bible non pas tellement comme le terme *a quo* du salut,

4. « Les conséquences... » *Concilium*, n° 135 (1978), pp. 73-74.

5. *Ibid.*, p. 73.

6. *Quand je dis Dieu*, pp. 16-18.

7. R. WINLING, « Une manière de dire le salut : "être avec Dieu", Étude d'ordre linguistique et théologique », *Recherches de Sciences Religieuses*, 51 (1977), pp. 89-139.

8. *Ibid.*, pp. 89 et 98.

9. *Ibid.*, pp. 106-107, 138.

ce dont Dieu nous libère, mais plutôt comme l'exact opposé de la vie d'union avec Dieu : c'est la vie loin de Dieu ¹⁰.

On pourrait d'autant plus facilement compléter en ce sens la recherche de Pohier que ce n'est pas là ce qui l'intéresse au plus haut point. Car encore là, notre auteur est davantage préoccupé par l'aspect critique de la question. Il apparaît avant tout soucieux d'éliminer les fausses conceptions de la présence de Dieu avec nous, et partant les fausses conceptions du salut. C'est donc sur cette voie que nous le suivrons maintenant.

2. *Une présence historique ici et maintenant*

Nous retiendrons plus spécialement deux critiques de Pohier contre deux types de déformation ou deux fausses conceptions de cette présence de Dieu avec nous. La première consiste à reporter la présence de Dieu aux deux termes ultimes de l'existence historique concrète de l'homme, soit à l'origine, soit à la fin du monde. Dieu serait présent à l'origine, c'est-à-dire à la création, qui est son acte propre, non encore contaminé par toutes les ambiguïtés de l'activité humaine. Dieu serait présent également à la toute fin, c'est-à-dire à la Parousie, au jour de son retour, où il fera de nouveau la démonstration de sa toute-puissance en rétablissant sa Seigneurie contre toutes les puissances adverses. Mais l'existence historique concrète de l'homme se déroule entre ces deux termes. Ce serait le temps de l'« entre-deux-présences » de Dieu, où il ne nous resterait plus que quelques rayons du crépuscule de la création et quelques lueurs de l'aube de la parousie. Ce serait le temps entre le paradis et le royaume, ces deux temps forts de la présence de Dieu. Et c'est la foi qui nous guiderait dans cet entre-deux, en ce temps de l'absence de Dieu. Pohier proteste fortement contre une telle conception de la présence et de l'absence de Dieu. Non, le soleil de la création ne connaît pas de crépuscule, et le soleil de la parousie est déjà parmi nous : « la création, c'est autant aujourd'hui et demain qu'hier ou au premier jour. Quant aux derniers temps, ils sont déjà commencés ». On en arrive donc finalement à l'exact opposé de la conception courante : le vrai temps de la présence de Dieu, c'est celui de l'entre-deux, c'est le temps limité par l'origine et la fin de l'homme et de son monde, c'est le temps de l'existence historique concrète de l'homme ¹¹.

Plusieurs conséquences suivent de là. Signalons-en quelques-unes. Si le temps de la présence de Dieu est celui de notre existence historique, cela signifie tout d'abord que cette présence divine prendra elle-même un caractère historique, c'est-à-dire qu'elle sera déterminée par la singularité et la contingence. Les premiers apologistes chrétiens s'opposaient déjà aux doctrines philosophiques anciennes qui soutenaient que la Providence s'intéresse bien aux espèces et aux genres universaux et immuables, mais non pas aux individus singuliers et contingents. Ces mêmes conceptions païennes menacent constamment de faire retour sous des apparences chrétiennes. Au lieu d'espèces ou de genres, on parlera maintenant de l'ordre de la création et de la parousie. Mais le présupposé est toujours le même : la présence de Dieu ne peut se concevoir que dans le

10. *Ibid.*, pp. 118-119.

11. *Quand je dis Dieu*, pp. 35-37.

contexte d'un ordre universel et stable. On a peine à reconnaître cette même présence de Dieu dans chacune des multiples figures de l'histoire qui se succèdent à l'infini. Pourtant, l'Évangile nous répète que Dieu est avec chacun de nous en particulier. Et cela ne signifie pas que nous ne soyons plus singuliers et contingents. Ainsi en est-il pour chaque groupe et chaque culture qui apparaît ou disparaît au cours des siècles. Le fait que la présence de Dieu soit réalisée là n'enlève pas à cette réalité sa contingence ; cela ne la rend pas absolue ou éternelle. La chrétienté médiévale n'est pas moins contingente et caduque parce qu'elle fut une magnifique réalisation de la présence de Dieu en notre histoire. Ainsi en est-il pour toutes les figures historiques du Dieu-avec-nous, même les plus vénérables et les plus religieuses. Elles sont toutes soumises à la même condition historique et contingente. Et le fait qu'elles doivent passer, et qu'elles disparaissent effectivement un jour ne signifie pas que Dieu y soit moins présent et actif. Cela signifie cependant que la présence de Dieu doit être constamment réinstaurée et renouvelée, puisqu'il s'agit du Dieu qui vient, au rythme de l'histoire qui elle-même advient sans cesse ¹².

Une autre conséquence de la présence de Dieu à notre existence historique, c'est le fait de notre propre participation à la réalisation de cette même présence. Il n'en serait pas de même si le moment privilégié de la présence divine était celui du début et de la fin. Car alors l'intervention créatrice du premier jour, de même que l'intervention eschatologique du dernier jour seraient l'action de Dieu seul sur le monde. Mais l'entre-deux de l'existence historique est aussi le temps de l'activité humaine. L'homme y collabore avec Dieu, comme co-principe de la création qui se poursuit chaque jour, et comme co-principe du royaume qui advient et se construit lui-même chaque jour. Ainsi, s'engager dans le monde avec amour pour y instaurer l'homme, faire œuvre de miséricorde, de justice et de paix, c'est permettre à Dieu d'être avec nous. C'est faire advenir Dieu avec nous. Finalement, la présence de Dieu avec nous apparaît comme une rencontre qui est elle-même le résultat d'une double démarche : Dieu vient vers l'homme et il rend ainsi l'homme capable d'aller vers lui ¹³.

3. *Une présence par mode de « Schekinah »*

Nous venons de voir — avec ses diverses conséquences — une première mise au point de Pohier sur la présence de Dieu avec nous : cette présence se réalise, non pas aux deux extrêmes, mais dans l'entre-deux de l'existence historique de l'homme. Une seconde précision consiste à montrer qu'il s'agit d'une présence par mode de *Schekinah*, c'est-à-dire à la façon de la présence de Yahvé dans le Temple, sur l'arche d'Alliance, dans l'espace vide compris entre les chérubins qui la dominent. Il s'agit d'une part d'une présence bien située, dans un endroit bien précis du Temple, le Saint des Saints. Et cela confirme ce que nous venons de dire sur le caractère historique de la présence de Dieu, dans le lieu et le temps de notre existence concrète. Mais il s'agit aussi d'autre part — et c'est cela qui nous intéresse maintenant — d'une présence insaisissable, impossible à circonscrire : elle est seulement indiquée comme un espace ouvert. Or ce mode de la

12. *Ibid.*, pp. 19-23, 39-43, 126-128.

13. *Ibid.*, pp. 35-38, 98-99.

présence de Dieu est aussi celui de son action dans l'histoire. On ne peut pas plus posséder le don de Dieu, objet de la promesse, qu'on ne peut cerner ou saisir la présence divine elle-même. Qu'il s'agisse de la terre promise, de l'enfant ou de la lignée promise, ce ne sont jamais là des possessions assurées. Elles échappent toujours. Il y aura toujours une distance entre le peuple et sa terre, entre David et sa royauté, et en général entre le bénéficiaire et la promesse qui lui est faite ¹⁴.

Il ne faut pas croire par ailleurs que cette distance sera comblée ou franchie un jour, que l'objet de la promesse nous échappe encore simplement parce que la promesse n'est pas encore pleinement réalisée, alors qu'elle le sera un jour. Tout au contraire, s'il en est ainsi, c'est que la promesse est vraiment réalisée, c'est qu'il s'agit vraiment d'une promesse divine, c'est-à-dire d'une promesse qui a Dieu lui-même pour objet, dans laquelle Dieu se communique lui-même à nous. Or encore une fois, Dieu ne peut être présent et donné que par mode de *Schekinah*, de façon insaisissable ¹⁵.

Mais on arrive aussi à la même conclusion par la voie de l'anthropologie. Car ce n'est pas seulement parce que Dieu est tel que son mode de présence est celui de la *Schekinah* ; telle est aussi la façon dont l'homme se rend lui-même présent ¹⁶. Ce n'est pas à cause de l'imperfection de l'amour, mais en raison même de sa nature, que deux amants ne peuvent se comprendre ni se posséder totalement, de sorte qu'une certaine distance est toujours maintenue entre eux : « cela signifie que la distinction des personnes et l'incommunicabilité qui en résulte entre elles est non seulement la condition *sine qua non* mais la source même de la perfection de l'amour. L'abolition de cette distinction et de cette incommunicabilité entraînerait donc la mort de l'amour puisqu'elle réaliserait la fusion des personnes et leur dilution » ¹⁷. Ce thème de la fusion des personnes est typiquement psychanalytique. Pohier s'en est expliqué dans un commentaire antérieur sur Freud. Il s'agit d'un « état d'identité primitive avec la mère, alors que le sujet n'est constitué dans son existence historique que par la séparation et la différence ». Or cet état d'identité primitive signifie en fait l'accomplissement parfait du désir là où toute distance est supprimée entre le désir et son objet. Mais par là aussi se trouve supprimé le sujet historique lui-même. C'est le même fantasme qui est à l'œuvre dans la conception théologique du paradis primitif et du royaume eschatologique : « Si le paradis perdu est celui où l'homme n'était pas séparé du Dieu qui est son origine et lui a tout donné, le paradis d'après la mort est celui où l'homme ne sera plus séparé de son Dieu-origine et où tout désir sera comblé » ¹⁸. On retrouve par là les deux thèmes élaborés dans les paragraphes précédents. C'est la même raison qui explique d'une part pourquoi la présence de Dieu doit être affirmée dans le présent historique de l'homme et non pas au tout début ou à la toute fin, et d'autre part pourquoi cette présence historique de Dieu doit être conçue par mode de *Schekinah*. Et cette raison est ici d'ordre anthropologique, ou plus précisément psychanalytique, puisqu'elle dénonce le désir à l'œuvre dans la croyance opposée. D'où l'on voit que la critique psychanalytique rejoint encore ici les données de la révélation biblique.

14. *Ibid.*, pp. 25-31.

15. *Ibid.*, p. 45.

16. *Ibid.*, pp. 66-67.

17. *Ibid.*, p. 236.

18. *Au nom du Père*, p. 68.

4. *La nouvelle image du salut*

Si l'on s'avise que c'est toujours du salut dont il est question ici sous cette terminologie de la présence de Dieu, il est intéressant de noter quelle image en résulte. D'abord le lieu et le moment par excellence du salut, ce n'est pas l'au-delà du monde et du temps, ce n'est pas non plus le dernier jour de l'histoire, c'est l'*hic et nunc* de l'existence historique concrète de l'homme. En somme, le jour de Yahvé, c'est aujourd'hui. La dimension proprement eschatologique du salut disparaît ainsi totalement, ou plutôt il n'en reste plus que l'aspect d'eschatologie réalisée. Vu son caractère essentiellement historique, le salut devra se réaliser à chaque époque de façon différente. Et l'on peut bien supposer qu'à ces différentes figures du salut répondront conséquemment différentes conceptions théologiques de ce même salut. Par exemple, les figures contemporaines du salut seront vraisemblablement plus séculières que les anciennes : l'acte médical plutôt que le miracle, le mouvement de libération plutôt que l'exorcisme. Ce même caractère historique du salut accentue également la participation de l'homme : Dieu n'est pas seul à agir, l'homme collabore aussi à la réalisation du salut, à l'avènement du royaume. Enfin, le salut ne peut se concevoir comme un état de jouissance totale où il ne resterait plus rien à désirer. C'est bien ainsi qu'on s' imagine habituellement la béatitude céleste. Mais une telle conception fait injure à l'homme autant qu'à Dieu. Elle fait injure à Dieu en le concevant comme un objet de jouissance qu'on pourrait posséder totalement, sans aucun reste : car si Dieu se donne totalement à nous, c'est toujours comme Dieu qu'il se donne, et l'espace humain où il se communique demeure ouvert sur la transcendance. Mais une telle conception du salut est tout aussi aliénante pour l'homme : car la satisfaction totale qu'elle imagine signifie en fait la dissolution du sujet dans un état correspondant à celui de la fusion originelle. En ce sens, la promesse apparaîtra toujours comme jamais complètement accomplie, et le salut semblera lui-même jamais complètement réalisé. Mais c'est seulement ainsi qu'il est effectivement salut de Dieu et salut pour l'homme.

5. *La nouvelle image de la création*

Faisons maintenant un pas de plus pour aborder la seconde partie de *Quand je dis Dieu*, consacrée au thème de la création. Il s'agit encore là d'une analyse critique ; une fausse idée de la création est dénoncée pour faire place à la véritable conception biblique. Or on peut constater ici que cette nouvelle marge de la création recouvre exactement la nouvelle image du salut dont nous venons de parler, pour autant justement qu'elle répond point par point à la conception biblique de la présence de Dieu dont il fut question dans la première partie de l'ouvrage.

Et tout d'abord la création n'est pas à concevoir comme un acte divin accompli une fois pour toutes à l'origine du monde, au tout début de l'histoire. Car cette doctrine de la création, comme l'écrivait déjà Pohier dans *Au nom du Père*, n'est pas un dogme cosmologique sur le premier principe ou sur l'origine première du monde : « au lieu d'être un discours sur un principe cosmologique du cosmos, elle est un discours sur Dieu, mais sur le Dieu qui entre en relation avec l'homme, et elle est un discours sur l'homme (...) comme entrant en relation avec Dieu »¹⁹. Il s'agit donc toujours de

19. *Ibid.*, p. 154.

l'affirmation de la présence de Dieu à l'homme et de la présence de l'homme à Dieu. Et par conséquent, « la création, c'est aujourd'hui et demain, et non pas avant-hier, non pas à l'origine au sens chronologique »²⁰. À propos de la présence de Dieu, nous avons déjà vu que Dieu n'est là que où il vient, et il n'est là continuellement que pour autant qu'il y vient sans cesse à nouveau, que pour autant que sa présence s'y trouve constamment réinstaurée et renouvelée. Or il nous est dit maintenant que c'est par son activité créatrice que Dieu se rend constamment présent à nouveau, en se faisant l'origine, ici et maintenant, de la mondanité du monde et de l'humanité de l'homme. Et c'est en collaborant à cette même œuvre que l'homme et la femme sont eux-mêmes principe de sa présence, qu'ils participent à la rencontre : « En faisant advenir la mondanité du monde et l'humanité de l'homme, ils font advenir le Dieu-avec-nous. Ils accomplissent ce dont Dieu est l'origine »²¹.

Le message de la création rejoint encore celui de l'alliance sur un autre point important. Nous avons vu que la présence de Dieu à l'homme dans la relation d'alliance s'accomplit par mode de *Schekinah*, par mode d'espace ouvert, de sorte que cette présence n'abolit jamais une certaine distance, celle de la transcendance de Dieu. L'affirmation de cette distance se trouve encore plus fortement accentuée ici, à propos de la création, mais en termes de différence cette fois. La foi en un Dieu créateur, insiste Pohier, est une proclamation sur la différence entre Dieu et l'homme. La théologie contemporaine souligne elle-même l'autonomie de la créature : Dieu est assez puissant pour poser devant lui un monde et un homme qui se tiennent par eux-mêmes et qui peuvent avoir une réaction propre face à lui. Pohier pour sa part parlera plus volontiers de la différence instaurée par la création et qui par conséquent doit être maintenue comme la volonté du Créateur. De la foi en un Dieu Créateur, il dira donc : « Elle est proclamation d'une relation d'origine dans la mesure où elle dit que c'est Dieu qui est à l'origine de la mondanité du monde et de l'humanité de l'homme : c'est Dieu en tant que Dieu qui instaure la créature dans la différence, il est à l'origine de la différence et de l'être existant selon cette différence »²². Mais il faut ajouter aussitôt que cette différence n'exclut pas la relation : « Différence que suppose au contraire toute relation éventuelle entre Dieu et sa créature »²³. Différence et relation sont donc comme les deux pôles ou les deux aspects d'une même réalité. Le message de la création insiste davantage sur le pôle de la différence, le message de l'alliance ou de la présence de Dieu avec nous met plutôt l'accent sur le pôle de la relation, mais il s'agit toujours là du même et unique message de la révélation biblique sur Dieu et sur l'homme. Pohier retrouve donc tout naturellement ici la thèse déjà élaborée sur la présence de Dieu, ou plutôt le message de la création conflue tout naturellement dans celui sur la présence divine par mode de *Schekinah*, pouvant même s'exprimer dans les termes de celui-ci : « Dieu n'est pas l'homme, et l'homme n'est pas Dieu. C'est dans l'espace ouvert par cette différence qu'advient le Dieu-avec-nous, le nous-avec-Dieu. Advenue qui n'abolit pas la différence mais la suppose. Qui ne comble pas l'espace en le fermant sur ce qu'il enclôt ou en

20. *Quand je dis Dieu*, p. 117; cf. p. 35.

21. *Ibid.*, p. 117; cf. pp. 36-37.

22. *Ibid.*, pp. 94-95; cf. 83-86.

23. *Ibid.*, p. 84.

l'annulant parce qu'il réunit. Espace ouvert. Où trône la *Schekinah* »²⁴. On a vu par ailleurs quelle est la signification anthropologique de la tentation de combler l'espace, de gommer la différence. C'est la tentation de la fusion originelle, qui signifie en fait la dilution du sujet en même temps que la satisfaction totale. Le même thème se retrouve encore ici, exprimé dans les termes du message de la création : « Qu'il soit notre origine, qu'il le soit de telle sorte que nous n'ayons pas à être résorbés dans l'origine qu'il est pour nous, qu'il le soit avec une telle puissance qu'il puisse se permettre que ce qu'il origine existe et soit autre que lui, voilà l'évangile en quoi consiste la proclamation du fait que Dieu est créateur »²⁵.

6. *Salut et création*

Nous venons de voir comment le message de la création coïncide exactement avec celui de l'alliance ou de la présence de Dieu avec nous. Rien d'étonnant à cela d'ailleurs. Car là-dessus Pohier ne fait que suivre le courant de la théologie contemporaine de la création, qui a elle-même fort bien compris les leçons de la théologie biblique, selon laquelle le message biblique de la création doit être interprété à la lumière du message fondamental de l'alliance²⁶. On pourrait même comprendre ainsi l'ordre des deux premières parties de *Quand je dis Dieu*. Il y est d'abord question de l'alliance, et de la création ensuite, parce que ce fut là effectivement le cheminement de la réflexion d'Israël, pour bien marquer que la théologie de la création doit s'élaborer à la lumière de l'alliance. Pohier l'affirme d'ailleurs ici explicitement, c'est à la lumière de la révélation qu'il entend parler de la création : « La création est pour moi un objet de la révélation, de la foi et de la confession de foi. » Sans doute, lui-même n'ignore pas la longue tradition scolastique, finalement entérinée par Vatican I, selon laquelle l'affirmation de Dieu comme créateur peut faire l'objet d'une démonstration rationnelle. Mais le contenu de cette connaissance rationnelle est pour lui bien différent de celui de la confession de foi. Or non seulement seule cette dernière l'intéresse ici, mais il semble bien que la première fonction de la foi biblique soit de critiquer la conception rationnelle ou naturelle de la création, à laquelle il rapporte d'ailleurs toutes les déformations qu'il dénonce²⁷. La doctrine de la création ne peut donc plus être considérée comme un simple « préambule de la foi », comme un présupposé à la foi en l'alliance. Tout au contraire, c'est plutôt le message de l'alliance qui est présupposé ici, qui confère tout son sens au message de la création.

Mais aussi biblique qu'elle puisse paraître, cette thèse ne va pas sans inconvénient. Elle laisse en suspens certains aspects de la doctrine de la création, dont il est difficile de faire totalement abstraction, auxquels fait parfois allusion Pohier lui-même. Lui-même affirme en effet que « la foi en un Dieu Créateur comporte la proclamation d'une relation d'origine entre la créature et le Créateur »²⁸. Mais cette relation d'origine est-elle

24. *Ibid.*, pp. 85-86.

25. *Ibid.*, p. 99 ; cf. p. 97.

26. *Au nom du Père*, pp. 152-153.

27. *Quand je dis Dieu*, pp. 72-73.

28. *Ibid.*, p. 94 ; cf. p. 84.

distincte de la relation d'alliance dont nous avons parlé jusqu'ici ? Il semble bien que oui, puisqu'on ne peut dire de la relation d'origine, comme pour l'alliance, qu'elle est le fait d'une rencontre entre Dieu et l'homme, et que l'homme la fait advenir en collaboration avec Dieu. Mais alors, la relation d'origine ne peut être que présupposée à la relation d'alliance. Si l'on cherche maintenant à préciser le rapport entre les deux, une autre allusion de Pohier pourra nous être utile, quand il parle de la création comme se situant « non pas à l'origine au sens chronologique mais à l'origine au sens ontologique »²⁹. De par le fait même de sa contingence toute créature réfère donc à une origine ou fondement ontologique. Sans doute ce fondement n'est pas une explication, mais Pohier reconnaît lui-même que si la foi en la création n'offre pas d'explication, elle est bel et bien par ailleurs « donneuse d'un certain sens »³⁰. Un lecteur de Paul Tillich peut difficilement ne pas référer ici au « fondement de l'être et du sens » (*Ground of being and meaning*). Ce que nous croyons trouver ici, dans ces allusions de Pohier, c'est ni plus ni moins que l'amorce d'un discours ontologique sur Dieu comme créateur et l'homme comme créature. Évidemment, ce discours ontologique ne sera pas élaboré chez Pohier, qui s'en tient lui-même délibérément au langage personnaliste de la Bible. Sans doute, ce langage personnaliste est-il l'expression la plus adéquate de la relation d'alliance. Mais s'il y a aussi une relation d'origine, et s'il s'agit d'une origine ontologique, cette autre relation n'exige-t-elle pas elle-même une expression appropriée ? Le discours ontologique qui en résulte n'est-il pas alors fondamental — et pour autant présupposé — par rapport au discours personnaliste de l'alliance ?

Cette question de la création comme présupposé à l'alliance conduit inévitablement à la question du surnaturel, c'est-à-dire à la question des rapports entre l'ordre de la nature et celui de la grâce. Le plus frappant chez Pohier est de constater que cette question ne se pose même pas. Et cela est la conséquence bien logique de la coïncidence déjà notée chez lui entre l'ordre de la création et celui de l'alliance. L'ordre de la création n'est donc pas pour lui un au-deçà — un ordre naturel — par rapport à celui de l'alliance. Et réciproquement, l'ordre de l'alliance n'est pas un au-delà — un ordre surnaturel — par rapport à celui de la création. Nous venons de discuter le premier aspect de la question : la création n'est pas pour lui un présupposé à l'alliance. Voyons maintenant comment l'alliance ne peut d'aucune façon être conçue comme un au-delà de la création. Cela s'exprime concrètement par l'affirmation que la différence instaurée par la création ne peut d'aucune façon être dépassée — et par conséquent supprimée — par la relation d'alliance : « différence qui ne peut être éliminée par quelque relation que ce soit entre les deux termes »³¹. Il y a là une certaine critique du surnaturel dont il ne faut pas minimiser la portée. Car c'est toute une conception eschatologique de l'alliance qui est remise en question par là. Croire que par une quelconque communication surnaturelle Dieu puisse nous permettre de dépasser la distance qui sépare la créature de son Créateur, c'est se complaire en des fantasmes illusoire et aliénants pour nous tout autant que pour Dieu.

Mais il y a aussi une autre raison pour laquelle la création est présupposée à l'alliance dans la conception traditionnelle. Non pas simplement donc parce que l'ordre

29. *Ibid.*, p. 117.

30. *Ibid.*, p. 78.

31. *Ibid.*, p. 84.

naturel est présupposé à celui de la grâce, mais parce que les deux sont séparés par le fait du péché. En somme, dans l'histoire concrète des rapports entre Dieu et l'homme, toute relation d'alliance constitue une nouvelle alliance, puisqu'elle présuppose une rupture antérieure de la part de l'homme. Toute relation d'alliance consiste donc dans une réconciliation, et elle inclut comme dimension constitutive le pardon des péchés. Et si l'on remonte ainsi d'alliance en alliance, on sera reporté finalement à une toute première alliance, qui sera effectivement celle de la création. Telle est bien l'unique relation entre Dieu et l'homme qui soit simple union et non pas réunion ou réconciliation. Mais pour autant seulement qu'il s'agit là d'une alliance mythique pour ainsi dire, c'est-à-dire antérieure à l'existence historique concrète. Car toute alliance réalisée dans le cours de l'histoire, alors que l'homme est déjà lui-même constitué comme sujet historique, toute alliance historique en somme doit compter avec la réalité du péché. Or justement cette réalité du péché n'apparaît pas dans le tableau de Pohier. Sans doute reconnaît-il le péché comme rupture d'alliance, mais alors c'est l'alliance qui est présupposée au péché et non pas l'inverse. De sorte que Pohier peut décrire ici les modalités de la présence de Dieu avec nous sans faire intervenir les notions de réconciliation, de rémission ou de pardon du péché. L'alliance apparaît ainsi simplement comme union, sans le caractère complexe de réunion. Et la création peut dès lors coïncider avec l'alliance en tant que processus historique, puisque la réalité historique du péché n'a plus la capacité de les séparer. On verra bientôt quelle est la signification et la portée de cette moindre importance accordée au péché dans le système de Pohier.

Ce que nous venons de voir des relations entre la création et l'alliance pourrait aisément se transposer en termes de création et de salut. On dira donc que la doctrine biblique de la création doit être lue dans la perspective de l'histoire du salut et qu'il s'agit finalement d'un dogme sotériologique plutôt que cosmologique³². Mais si la doctrine de la création est ainsi élevée à l'ordre du salut, le message du salut est lui-même ramené à celui de la création. La vraie bonne nouvelle de l'Évangile, c'est que Dieu veut que nous soyons ce que nous sommes, et que par conséquent il nous est bon d'être ainsi, c'est-à-dire humains et mondains. Or voilà justement d'après Pohier le message biblique de la création. Ce serait donc là aussi le vrai message du salut, par contraste semble-t-il avec le message traditionnel de la divinisation de l'homme et de la réconciliation : « Ce contenu de la foi en un Dieu créateur est encore plus incroyable que la foi en un Dieu sauveur. Car si Dieu et nous sommes séparés, nous n'avons pas trop de difficultés à croire qu'il veuille nous réunir à lui. Mais qu'il veuille que nous soyons ce que nous sommes (...), c'est-à-dire homme et monde, humains et mondains, voilà qui est incroyable, voilà qui est aussi une bonne nouvelle, un salut, voilà aussi le salut de Dieu »³³. Avec Pohier, et tout un courant contemporain, il semble donc que l'accent en théologie passe du pôle du salut à celui de la création.

II. CONTINGENCE ET PÉCHÉ

Ce retour au pôle de la création signifie chez Pohier un retour au pôle du réalisme — au principe de réalité — par-delà tous les fantasmes illusoire du salut. Et le réalisme

32. *Au nom du Père*, pp. 153-154.

33. *Quand je dis Dieu*, p. 99 ; cf. *Au nom du Père*, pp. 196-197.

dont il s'agit ici est celui de la contingence de l'homme en tant que créature. C'est donc d'après ce principe fondamental de la contingence créée que devront être réexaminées toutes nos conceptions du salut, et tout spécialement celle en laquelle culminent toutes les autres, le salut comme victoire sur la mort, comme vie éternelle. Ce dernier point fera l'objet de la prochaine section de notre étude, car une telle conception du salut comme délivrance du mal, et finalement comme libération de la mort, présuppose aussi une théorie sur l'origine du mal dans le monde. Effectivement, plusieurs théories ont été élaborées, qui ont toutes ceci en commun qu'elles refusent la simple contingence de la créature comme raison suffisante du mal dans le monde. C'est donc au nom de ce même principe de la contingence créée qu'elles seront elles-mêmes critiquées. Mais passons-les d'abord en revue, en nous arrêtant plus particulièrement sur la conception plus spécifiquement chrétienne, qui voit dans le péché l'origine radicale de tous les maux du monde.

1. *Théories sur l'origine du mal*

Un premier type de théories, de caractère émanatiste, conçoivent le monde et l'homme comme des dégradations du divin : « Le divin se diffuse à partir de lui-même à travers toute la série des intermédiaires jusqu'aux formes les plus inférieures de l'existence. Mais comme l'exprime fort bien la comparaison avec le soleil si souvent employée par tous les penseurs émanatistes, à mesure qu'on s'éloigne de la source, la lumière devient moins vive et la chaleur moindre ; à l'ultime degré c'est le froid et sombre chaos de la matière première. » De tels schémas expriment une vue très pessimiste de la création. La différence qu'instaure la création est plutôt conçue comme une distance, une séparation, un éloignement de Dieu, et par conséquent un mal : « le monde et l'homme sont du divin dégradé ». En somme, c'est la création elle-même qui est vue comme un mal. Le salut consistera donc dans une reprise, comme à rebours, du processus de la création. Si la création signifie une dégradation, le salut consistera dans une remontée, dans une réunion avec Dieu. On sait que de telles théories ont vu le jour dans les anciennes écoles philosophiques. Elles n'en n'ont pas moins cependant influencé le christianisme. On n'a qu'à se rappeler la bonne fortune du symbole de la chute en christianisme. Pohier mentionne tout spécialement ici « la grande figure d'Augustin ». Voilà bien, on le sait, le père de toute une tradition chrétienne dans laquelle Pohier lui-même ne se sent plus très bien chez lui ³⁴.

Les conceptions dualistes de la création ressemblent aux précédentes en ce qu'elles reconnaissent pleinement toute la réalité du mal dans le monde. Non pas que le monde soit absolument mauvais. Le point de départ existentiel de ces théories est plutôt le caractère ambigu de l'existence où tout bien se trouve toujours entaché de mal. Et l'on pourrait même parler ici du caractère conflictuel de l'existence, qu'on se représente spontanément comme le théâtre d'un interminable combat entre le bien et le mal. De là suivent tout naturellement des représentations mythologiques sur l'origine du monde comme l'effet de deux principes antagonistes : « la création du monde et de l'homme est

34. *Ibid.*, pp. 92-94 ; cf. *Au nom du Père*, pp. 9-10.

le résultat d'un accident survenu aux dieux, le résultat, par exemple, d'une guerre entre les dieux qui serait venue troubler le calme de leur empyrée, le reliquat d'une opposition entre principes différents, par exemple celui du bien et celui du mal. » Ainsi, la création n'est plus tout simplement l'effet de la volonté bienveillante de Dieu et l'objet de sa bénédiction. Elle apparaît plutôt « comme le résultat d'un compromis survenant au terme d'un combat entre puissances rivales. » Encore là par conséquent l'œuvre complémentaire du salut sera requise pour purifier la création du mal qui s'y est mêlé, pour éliminer toute trace du principe adverse. L'acte du salut sera alors conçu comme une reprise du grand combat cosmogonique, mais cette fois avec la victoire totale du bien. D'après Pohier, les conceptions proprement apocalyptiques et eschatologiques de la Bible, tant du Nouveau et de l'Ancien Testament, seraient pour une bonne part influencées par ces conceptions dualistes de la création et du salut³⁵.

Le manichéisme heurtait trop directement le monothéisme biblique pour qu'il pût être accepté dans l'Église. D'après Pohier, l'augustinisme n'est cependant qu'une version modifiée, une version chrétienne, du principe manichéen. On passe alors de l'ordre ontologique à l'ordre moral, mais on retrouve entre la grâce et le péché chez Augustin la même opposition dramatique qu'entre le principe du bien et celui du mal dans le manichéisme. Évidemment, il ne suffit pas de traiter Augustin de manichéen pour le disqualifier du même coup. Pohier sait fort bien que la question est plus complexe. Car ce que veut exprimer la mythologie manichéenne, c'est le caractère ambigu et conflictuel de l'existence. Or c'est là une réalité dont tout système doit tenir compte, et Pohier le reconnaît volontiers : « le caractère conflictuel de l'existence est radical et l'on doit récuser a priori toute conception du monde et de l'homme qui l'évacuerait. » Pohier reproche cependant à l'augustinisme de proposer une explication trop simpliste, par mode de causalité efficiente. Il lui reproche surtout d'attribuer à la causalité du péché non pas seulement le caractère conflictuel de l'existence, mais des aspects essentiels de la condition humaine, tels le sexe et la mort : « La foi chrétienne en la création autorise-t-elle une "explication" des modalités de l'existence historique concrète de l'homme et du monde par le recours à un affrontement entre des principes ontologiques comme un dieu du bien et un dieu du mal, ou entre des principes moraux comme la grâce et le péché ? Qu'une telle "explication" ne puisse s'autoriser de la foi chrétienne en la création apparaît d'autant mieux si l'on s'avise qu'est alors attribué à l'efficace du péché ou du principe du mal ce qui est spécifique de la différence ontologique de la créature, à savoir la contingence et ses figures essentielles : le sexe et la mort »³⁶. On peut sans doute se demander s'il ne s'agit pas là d'une présentation assez caricaturale de la conception augustinienne, surtout si l'on se réfère aux théologiens contemporains qui s'inspirent de cette tradition. Il ne s'agit certainement pas chez eux d'une « explication » au sens où l'entend ici Pohier, et si explication il y a, elle ne porte sûrement pas sur les éléments essentiels de la nature humaine, mais bien plutôt sur la condition existentielle de l'homme et l'ambiguïté qui la caractérise. Il reste que toute une tradition chrétienne attribue volontiers au péché originel la cause de tous les maux qui nous affligent, et c'est bien de cela qu'il s'agit dans l'analyse de Pohier.

35. *Ibid.*, p. 86-88.

36. *Ibid.*, p. 89.

2. *Le péché comme explication du mal*

Cette analyse est reprise et longuement élaborée dans un article du *Supplément* paru la même année que *Quand je dis Dieu*. L'hypothèse qui conduit l'analyse se trouve exprimée ici de façon encore plus précise : le péché est conçu habituellement « comme une catégorie explicative du réel et comme une catégorie opératoire sur le réel ». Comme catégorie explicative, le péché sert à rendre compréhensible tout le mal qui grève l'existence humaine, qui autrement nous apparaît incompréhensible, insensé et monstrueux. Mais ce recours au péché sert aussi à montrer qu'il y a un remède possible contre le mal. Puisque le salut nous délivre du péché, il doit aussi par le fait même nous libérer de toutes les conséquences du péché. Et le péché devient ainsi une catégorie opératoire sur le réel³⁷. On voit bien par là comment la critique du salut chez Pohier passe par celle du péché. Mais avant de pousser plus loin dans cette ligne de la critique, poursuivons d'abord l'analyse dans certains domaines où l'hypothèse qui vient d'être formulée s'applique de façon très manifeste. Nous réservons cependant pour la prochaine section le cas de la mort.

L'association entre le péché et la maladie est très courante dans toutes les traditions religieuses. C'est même là le réflexe le plus spontané devant la maladie qu'on subit ou qu'on constate chez les autres : « En fait c'est là une attitude mentale qui est inscrite au plus profond des psychismes individuels et qui affleure dans presque toutes les cultures : la maladie doit avoir pour cause une faute. » En conséquence, « on considérera comme une propriété presque essentielle du salut et de son avènement (provisoire ou définitif) qu'il délivre l'homme de la maladie »³⁸. Un des premiers sens du mot « salut » n'est-il pas d'ailleurs précisément celui-ci : « guérison » ? La sexualité constitue un autre point obscur de l'existence humaine : « En effet, la sexualité est bel et bien une force qui pose à l'homme et à la société des problèmes considérables ; elle est déroutante et puissante, redoutable et fascinante »³⁹. Là encore par conséquent on fera appel au péché pour expliquer la sexualité, sinon dans son existence même, du moins dans ses modalités d'exercice⁴⁰. Il en va de même pour l'agressivité et la violence qui sont ressenties également comme des forces mystérieuses et dangereuses, qui échappent le plus souvent au contrôle des individus et des sociétés. Elles aussi seront comprises comme des effets du péché. De sorte que l'abolition du péché par le salut entraînera un état de non-violence, où tout conflit, toute opposition, toute tension sociale aura disparu⁴¹.

Une question se pose ici cependant sur la nature du péché en cause. À propos d'une maladie ou d'une infirmité, on peut toujours poser la question : « Rabbi, qui a péché pour qu'il soit né aveugle, lui ou ses parents ? » (Jn 9, 5). Mais quand il s'agit de sexualité et d'agressivité, comme ce sont là des pulsions ressenties par tous, elles ne peuvent plus être attribuées à telle ou telle faute individuelle. À un mal collectif doit correspondre une faute collective. On s'oriente aussi dans la direction du péché originel. Et l'on s'achemine

37. « Le péché, à quoi ça sert ? » *Le Supplément*, n° 120 (1977), pp. 17-18.

38. *Ibid.*, pp. 24-25.

39. *Ibid.*, p. 28.

40. *Ibid.*, p. 26.

41. *Ibid.*, pp. 29-31.

encore plus avant dans cette voie, quand on attribue au péché la responsabilité de la division intérieure de l'homme. Dans la ligne de Romains 7, il s'agit alors des conflits que nous ressentons en nous-mêmes entre les impulsions de l'esprit et celles de la chair, entre l'idéal que nous nous proposons et la réalité de nos actes. Cette division intérieure nous apparaît comme une faiblesse, comme une blessure, qui semble bien être en nous la marque du péché. Du moins, croit-on communément que l'abolition du péché par la grâce du salut nous restaurera dans un état d'unité, de paix et de parfaite harmonie intérieure⁴². Finalement, on touche le cœur même de la doctrine du péché originel, quand on reconnaît comme l'effet du péché en nous le fait même que nous soyons pécheurs : « Que le péché serve à expliquer le péché et à entretenir la conviction que s'il n'y avait pas eu un péché, il n'y aurait pas de péché, c'est ce qui apparaît clairement à propos du péché originel. » Ainsi, quand, avec la pleine réalisation du salut, le péché d'Adam aura perdu toute son efficacité, toute concupiscence sera aussi abolie, et l'homme sera définitivement établi dans un état de sainteté parfaite, à jamais immunisé contre tout péché⁴³.

3. Critique de cette conception du péché et du salut

Voyons maintenant la critique que fait Pohier de cette conception — explicative et opératoire — du péché et partant, indirectement, de l'idée du salut qui lui répond. Cette critique s'exerce en fait à plus d'un niveau. Le premier niveau est tout simplement celui de la mentalité séculière moderne, scientifique et technologique. Ce qu'on expliquait autrefois par des principes d'ordre religieux se comprend aujourd'hui par les principes naturels, intrinsèques, de la réalité en cause. Et les maux contre lesquels on ne pouvait proposer autrefois que des remèdes d'ordre religieux sont combattus aujourd'hui par des techniques qui n'ont rien de surnaturel. Voilà bien la substance de l'hypothèse que formule ici Pohier à propos du péché et du salut : « Supposons, en effet, que le péché ait eu, au sens que j'ai dit, une grande valeur explicative et opératoire à propos d'un grand nombre de réalités de la condition de l'homme ; si ces mêmes réalités étaient désormais expliquées tout autrement, et si l'on comptait sur autre chose pour en attendre la transformation que sur la libération du péché, alors le péché perdrait sans doute une bonne partie de l'impact et de l'importance que lui donnait son utilité de principe explicatif, et il la perdrait au profit de ce qui expliquerait désormais ce qu'il servait à expliquer »⁴⁴.

Dans le même article, l'hypothèse qui vient d'être formulée sera vérifiée à propos de chacun des cas déjà mentionnés. Il est bien évident d'abord pour la grande majorité de nos contemporains « que les causes de la maladie ne sont pas à chercher dans l'ordre moral du péché, mais plus essentiellement dans le jeu des lois de la matière vivante »⁴⁵. Il en va de même pour la sexualité : « dès lors que nous disposons d'autres explications sur la nature de la sexualité, sur son existence et ses modalités, dès lors que sa puissance,

42. *Ibid.*, pp. 31-32.

43. *Ibid.*, pp. 34-35.

44. *Ibid.*, pp. 18-19.

45. *Ibid.*, p. 25.

son caractère conflictuel, le rôle que joue son contrôle dans l'édification des personnalités et des sociétés, nous sont mieux connus grâce aux différentes disciplines biologiques, psychologiques, historiques, etc., ce recours explicatif et opératoire au péché n'est plus nécessaire »⁴⁶. Quant à la violence et à l'agressivité, elles sont « non seulement des éléments naturels et normaux de la vie, mais même des éléments positifs indispensables à la vie elle-même »⁴⁷. La division intérieure de l'homme est elle-même « un fait naturel : non pas blessure, mais nature ». Elle s'explique aisément aujourd'hui par le jeu des différentes instances dans l'appareil psychique de l'homme, par exemple, le moi, le surmoi et le ça chez Freud⁴⁸. Enfin, le fait que la condition pécheresse dépende d'un péché originel plutôt que de la nature de l'homme est lui-même remis en question aujourd'hui : « il est question de se demander si être pécheur n'est pas naturel à un être dont la liberté n'est pas celle d'un Dieu mais celle d'un être à qui la contingence est naturelle. La contingence est-elle blessure infligée à l'homme, par lui-même ou par quelque autre homme ou par quelque esprit malin, ou bien est-elle nature ? »⁴⁹. C'est dans ces termes désormais que Pohier énoncera sa thèse : « la contingence n'est pas blessure, mais nature »⁵⁰. Et sa critique portera alors contre l'assimilation induite entre la contingence et le péché — entendu comme rupture avec Dieu — d'une part, entre le salut et l'abolition de la contingence d'autre part⁵¹. Notons que la contingence est toujours comprise là dans un sens très large, comme la sujétion à tous les maux et malaises dont l'homme peut se plaindre, qu'il s'agisse de la maladie, des pulsions intérieures conflictuelles ou du péché.

Il y a aussi chez Pohier un autre niveau de critique, qui est celui de l'approche psychanalytique. Nous avons déjà là-dessus montré le cheminement de l'article « Libération et aliénation ». Il nous suffira ici de noter les traces de la même analyse dans *Quand je dis Dieu*. Il s'agit toujours de la question du désir à l'œuvre dans la croyance qui fait du péché la cause de tous les maux qui nous affligent. Cette croyance suppose que la condition humaine telle que nous pouvons l'observer n'est pas vraiment l'objet de la volonté créatrice de Dieu. L'homme voulu par le créateur est supposé bien différent, bien supérieur, puisque son état actuel est l'effet de la déformation du péché⁵². Mais quel désir s'exprime dans cette idée que le créateur nous veut autres que nous sommes ? N'est-ce pas précisément le désir que nous avons d'être différents de ce que nous sommes en réalité ? Et que voulons-nous devenir, à qui désirons-nous nous identifier alors sinon à Dieu lui-même ? Mais n'est-ce pas là justement le péché originel, tel que nous le décrit le récit biblique : vouloir être comme Dieu ? Au terme d'une telle analyse critique, on aboutit donc à une conception du péché diamétralement opposée à celle d'où on était parti. Car on croyait « que c'est à cause de la faute originelle que la créature humaine est affectée de ces limites dont Dieu ne saurait être l'origine. Alors qu'au contraire la faute

46. *Ibid.*, p. 28.

47. *Ibid.*, p. 30.

48. *Ibid.*, p. 33.

49. *Ibid.*, p. 36.

50. *Quand je dis Dieu*, p. 99.

51. *Ibid.*, pp. 110 et 114.

52. *Ibid.*, pp. 80-81.

mise en scène par le récit consiste très précisément à vouloir annuler ces limites, à penser qu'elles ne devraient pas exister. » En somme, « la faute originelle n'est pas ce qui a rendu l'homme faillible et mortel, elle est de penser que l'homme peut être infaillible et immortel, elle est de penser qu'on peut être Dieu quand on ne l'est pas »⁵³.

On pourrait dès lors récapituler comme suit les vues de Pohier sur la création, la contingence, le péché et le salut. D'abord, la contingence, avec toutes les limites qu'elle comporte, n'est pas l'effet du péché de l'homme mais de la création de Dieu. Pour autant, elle est voulue par Dieu et bonne pour l'homme. Le péché devient lui-même alors l'effet de la contingence. Celle-ci suppose en effet dans toutes les formes de vie une possibilité d'échecs et d'accidents plus ou moins graves. Ceux-ci se retrouvent donc aussi dans cette forme de vie humaine qui consiste dans la relation à Dieu : « en dehors de la vie qui est propre à Dieu comme être divin, il n'existe pas de vie qui ne puisse être sujette à accident. Donc, la forme de vie qui est en l'homme vie de relation à Dieu est nécessairement, elle aussi, sujette à échec, à accident et même à mort : or, c'est bien cela, le péché »⁵⁴. Quant au salut, il consiste sans doute dans le pardon des péchés, dans la réconciliation qui suit la rupture. Mais Pohier dira aussi que le salut, loin d'abolir notre contingence, consiste plutôt dans le fait que Dieu est présent avec l'homme contingent, faillible et mortel. Et cela me semble plus fondamental. Car si le péché n'est qu'une conséquence de la contingence, la présence de Dieu avec le pécheur — ou le pardon des péchés — ne sera elle-même qu'une conséquence, qu'un aspect de sa présence avec l'homme en tant que contingent. C'est bien dans ce sens, il me semble, qu'il faut entendre le texte suivant : « Le salut de Dieu n'est pas que nous puissions n'être plus homme, il est que Dieu peut être avec nous qui sommes homme, homme naturellement faillible et qui faillit. Dieu sauve en pardonnant, ce qui ne consiste pas à rendre le pécheur capable de ne plus pécher, mais ce qui consiste à se rendre aux côtés du pécheur qui a péché pour être de nouveau avec lui. Le salut est que lui, le Saint, soit un Dieu qui peut être avec nous, qui faisons et le mal et le bien. C'est pourquoi Jésus mange avec ceux que les autres appellent des pécheurs »⁵⁵. On retrouve donc encore ici ce que nous avons déjà pu constater plus haut : chez Pohier, l'accent porte sur la contingence plutôt que sur le péché, sur la création plutôt que sur le salut. Et l'on pourrait même dire ici que, de même que le péché est vu dans la perspective de la contingence, comme un simple aspect de la contingence, ainsi le salut est-il lui-même considéré dans la perspective de la création, comme un simple aspect de la création : c'est la création en tant qu'elle comporte la bénédiction et la présence de Dieu à sa créature.

4. Une conception intimiste du péché et du salut ?

À ce point du système, j'aimerais m'arrêter un peu pour soulever quelques questions. Car tout cela ne va pas sans difficulté. Tout d'abord, le péché semble confiné à un secteur bien particulier de la vie, un secteur clos sur lui-même sans communication avec les autres dimensions de l'existence. C'est le mal de la « vie de relation à Dieu »,

53. *Ibid.*, pp. 107-108 ; cf. *Au nom du Père*, pp. 71-72, 76-79, 86, 134-137, 197-198.

54. « Le péché à quoi ça sert ? » *Suppl.*, n° 120 (1977), p. 19.

55. *Quand je dis Dieu*, p. 108.

elle-même bien distincte de la vie biologique, de la vie de l'intelligence, de la vie des amours, etc. Et tout comme une faute de logique ou de grammaire n'affecte pas les fonctions biologiques ou psychologiques, ainsi le mal de la vie théologale ne devrait pas affecter les autres dimensions de la vie humaine. Il en résulte une conception très intimiste du salut, comme simple restauration de la relation personnelle à Dieu au cœur de l'homme, restauration qui elle-même n'affecte en rien les autres dimensions de l'existence.

Pohier s'était pourtant objecté contre de telles conceptions. Il s'agit, il est vrai, d'un article antérieur à « Libération et aliénation » qui ouvre une nouvelle étape pour cette question du péché et du salut. Dans cet article de 1970, Pohier s'en prend donc à certains courants de la pensée théologique contemporaine — influencés par Karl Barth ? — qui instaurent une rupture entre le péché d'une part et l'expérience du mal chez l'homme et dans le monde d'autre part, tout comme entre le Dieu Tout-Autre et notre monde : « Par rapport aux expériences psychologiques, sociologiques ou morales de la culpabilité, de la transgression de la loi, de l'échec de la morale, par rapport aussi au mal dans le monde et au mal qui vient du monde, le péché est lui aussi du tout-autre »⁵⁶. Pohier observe fort bien qu'il ne s'agit là en fait que d'un cas particulier du divorce opéré par ces théologies entre la Parole de Dieu et l'objectivité du monde où se déploie l'effectuation de la liberté humaine : « En ce qui concerne le péché, cette désarticulation se traduit par l'hétérogénéité radicale du péché comme rupture de l'Alliance et refus de la Parole de Dieu, par rapport aux différentes expériences que l'homme fait du mal dont il est le principe dans son rapport à lui-même, à autrui et à son monde »⁵⁷. Ces orientations théologiques, pense alors Pohier, nous conduisent à des impasses. Non seulement, au niveau de la pratique pastorale, doit-on déplorer cette désarticulation entre le message chrétien et l'effectuation de la liberté humaine dans le monde. Il y a plus encore, car les fondements bibliques mêmes d'une telle conception sont fort contestables. En fait, il y a plusieurs mots dans la Bible pour désigner le péché, ce qui montré déjà qu'il s'agit là d'une réalité fort complexe et analogue : « Certes, le sens de : rupture avec Dieu, refus de la Parole et de l'Alliance, devient de plus en plus le sens principal, mais jamais de telle sorte qu'il éliminerait les autres dimensions du péché : celle de la transgression de la loi, celle du désordre introduit dans la société, dans l'homme et même dans l'univers, celle de la souillure et de la culpabilité, etc. »⁵⁸. On ne peut que constater que Pohier est revenu ici, à propos du péché, à cette univocité de sens qu'il dénonçait alors, et avec les mêmes inconvénients, semble-t-il.

5. *Le salut implique-t-il conversion et vie nouvelle ?*

Une autre difficulté concerne le rapport du salut au péché. « Dieu sauve en pardonnant, écrit Pohier, ce qui ne consiste pas à rendre le pécheur capable de ne plus pécher, mais ce qui consiste à se rendre aux côtés du pécheur qui a péché pour être de

56. « L'herméneutique du péché devant la science, la technique et l'éthique », *Concilium*, n° 56 (1970), p. 86.

57. *Ibid.*, p. 87.

58. *Ibid.*, p. 88.

nouveau avec lui.» Et Dieu se révèle tel dans l'attitude de son Fils Jésus: «C'est pourquoi Jésus mange avec ceux que les autres appellent des pécheurs»⁵⁹. Il n'y a pas de doute que Pohier rappelle ici un aspect essentiel du salut chrétien. On ne peut manquer de noter cependant l'absence d'un autre aspect tout aussi essentiel, celui du repentir, de la conversion, de la *metanoia*. Car c'est avec des pécheurs repentants et convertis que mange Jésus. Pohier reconnaît lui-même d'ailleurs que la prédication de Jésus «insistait beaucoup sur l'appel à la conversion»⁶⁰. Sans doute, Jésus présente-t-il «la conversion du pécheur et l'éventuelle disparition du péché comme une conséquence de la venue du Royaume», donc comme une conséquence plutôt qu'une condition du pardon⁶¹. Il reste cependant que le pardon change quelque chose chez le pécheur. Et ce changement, ce renouveau est radical. On en parlera comme du cœur nouveau, de l'esprit nouveau, de l'homme nouveau, de la vie nouvelle, de l'être nouveau.

Cette nouveauté du salut a reçu deux interprétations assez différentes au cours de la tradition chrétienne. Une première interprétation, de type essentialiste, la comprend par rapport à la condition essentielle ou naturelle de l'homme: c'est la nouveauté de l'ordre surnaturel par rapport à l'ordre naturel. L'autre interprétation, de type existentialiste, comprend plutôt la nouveauté du salut par rapport à la condition existentielle de l'homme. L'état de grâce est un état de vie authentique, pleinement conforme à la nature essentielle de l'homme, et vraiment nouveau par contraste avec la condition commune de l'humanité, marquée par la déchéance et l'aliénation du péché. Or aucune de ces deux interprétations n'est compatible avec le système de Pohier. Il est évident que l'interprétation supranaturaliste lui répugne, et cela pour trois raisons me semble-t-il. D'abord ce système à deux étages a perdu toute crédibilité à l'époque moderne, et il devient encore plus invraisemblable quand on y ajoute la théorie des dons préternaturels, comme dans les systèmes théologiques plus sophistiqués⁶². Il est devenu inutile aussi dès lors qu'on comprend la création comme un article de foi et non plus seulement comme une conclusion philosophique. Dans ce dernier cas, on aboutit sans doute à une nature humaine assez pauvre, qui a besoin d'être complétée de toutes parts. Mais quand on part de la création telle que la proclame la foi biblique, ce point de départ est assez riche pour pouvoir se dispenser du supplément d'un salut surnaturel. Enfin ce supplément surnaturel, loin d'être un enrichissement, apparaît plutôt comme une illusion néfaste, comme une aliénation quant à l'homme et une idolâtrie par rapport à Dieu. Car ce qui s'exprime dans cette croyance surnaturelle en la divinisation de l'homme, c'est le désir qu'a l'homme d'être autre que ce qu'il est en réalité, et finalement son désir d'être identique à Dieu lui-même. Par ailleurs, Pohier n'accepte pas davantage l'interprétation existentialiste. Et cela pour la bonne raison qu'il n'y a pas de place chez lui pour une distinction entre contingence ou finitude d'une part et aliénation d'autre part. La condition pénible de l'homme est tout simplement le fait de sa contingence qui est elle-même l'effet de l'acte créateur. Il n'y a donc, de ce côté-là non plus, aucune nouveauté radicale à espérer, puisque la contingence est avec nous pour y demeurer.

59. *Quand je dis Dieu*, p. 108.

60. *Ibid.*, p. 167.

61. *Ibid.*, pp. 163-164.

62. *Ibid.*, pp. 101-103; cf. «Le péché, à quoi ça sert?» *Suppl.*, n° 120 (1977), pp. 20-21, 25.

C'est pourquoi je fus étonné de lire chez Pohier que la foi en la résurrection du Christ signifie pour lui : « croire que la présence et l'amour de Dieu font de l'homme et du monde un homme nouveau et un monde nouveau, leur donne un être nouveau qui bouleverse radicalement l'être antérieur »⁶³. Ce sont là effectivement des expressions très bibliques et traditionnelles, et je ne doute pas non plus que ce soit là un élément très réel de la foi personnelle de Pohier, mais je me demande toujours comment une telle affirmation du salut comme nouveauté radicale peut trouver place dans son système théologique. Car la seule nouveauté qui soit compatible avec le système me semble être celle qu'implique l'idée de création continue. Puisque la création, c'est aujourd'hui, en ce sens chaque jour peut être dit un jour nouveau. Mais alors, avec la vie, c'est aussi la contingence de l'homme qui est ainsi renouvelée chaque jour, et avec la contingence le péché lui-même. Il n'y a donc pas de place, dans le système de Pohier, pour une idée de salut conçue comme guérison du péché. Pourtant Pohier lui-même avait déjà dénoncé comme un compromis inadmissible cette attitude de résignation devant le péché en tant qu'élément de la condition humaine : « Le message chrétien convainc donc l'homme de péché et l'appelle à mourir au péché. Mais la morale chrétienne n'interprète-t-elle pas de façon assez unidimensionnelle la révélation sur le péché lorsqu'elle y trouve prétexte pour énerver la force libératrice de cette révélation et se résigner à une sorte de compromis avec le péché ? La pointe de cette révélation n'est pas qu'il y aura toujours du péché parce que l'homme est radicalement pécheur ; si vrai que cela soit, cette révélation est d'abord contestation et libération du péché »⁶⁴. Notons cependant qu'encore ici ces lignes furent écrites avant la nouvelle orientation de 1973, marquée par l'article « Libération et aliénation ».

6. *La condition souffrante de l'humanité, un état logique et normal ?*

Tout ce qui précède n'était encore qu'approche préliminaire, et l'on atteint vraiment le fond du problème quand on pose avec Pohier la question du mal en rapport avec le péché et le salut. En fait, cette question comporte un double volet. D'abord la condition souffrante de l'humanité, telle que nous en faisons l'expérience maintenant, est-elle normale ou non ? Et si elle ne l'est pas, est-ce la faute de l'homme par le péché ? Attardons-nous un peu sur la première question. Pohier sait fort bien que c'est « tout le poids dont pèse sur chaque être la réalité du mal, tout le poids dont pèse sur l'homme et sur le monde la réalité de la souffrance et de la mort » qui est à l'origine des conceptions du péché et du salut qu'il dénonce⁶⁵. Lui-même est aussi conscient que quiconque de ce lourd fardeau du mal et de la souffrance. Mais il se refuse à croire que l'humanité est déchue d'un état idéal qui ne comportait pas ce mal, ou qu'elle soit appelée à un état bienheureux qui ne le comportera plus. Il y a d'abord pour expliquer ce refus la mentalité et l'approche générale de Pohier qui est, bien sûr, d'ordre scientifique et même positiviste, plutôt que philosophique et idéaliste. Pour lui l'homme n'est pas un

63. « Libération et aliénation », *Idéologies de libération...*, p. 44 ; cf. « Un cas de foi post-freudienne... », *Concilium*, n° 105 (1975), pp. 119-120.

64. Unidimensionalité du christianisme ? À propos de Marcuse et de l'homme unidimensionnel », *Concilium*, n° 65 (1971), p. 35.

65. *Quand je dis Dieu*, pp. 100-101.

ange déchu du ciel dans la matière, la contingence et la mort, mais un être apparu sur la terre au terme d'un long processus biologique : « l'origine de l'homme n'est pas quelque héros surhumain paradisiaque, quelque ange pré-luciférien, quelqu'un émanant du divin, mais le plancton »⁶⁶. Il faudrait lire ici tout ce paragraphe, dans le style du plus pur stoïcisme freudien, où Pohier avoue bien comprendre les artifices religieux auxquels on a recours pour soulager la souffrance. Il les refuse cependant parce qu'ils deviennent à la longue encore plus nocifs que le mal qu'ils prétendent guérir⁶⁷. Mais il y a aussi une raison théologique à laquelle Pohier recourt pour fonder son attitude. C'est la foi biblique en la création ; c'est l'annonce de la bonne nouvelle que la différence entre Dieu et l'homme est instaurée par Dieu, et que par conséquent la contingence est un bien pour l'homme. Ici le positivisme résigné du scientifique se transforme en optimisme théologique.

On le voit bien, le fond de la question étant le problème du mal dans le monde, on ne pourra jamais déterminer de façon purement objective qui a tort ou raison. Car il s'agit là fondamentalement d'une réaction existentielle face à la réalité du monde. Y a-t-il plus de bien que de mal dans le monde ? Devant ce spectacle du monde, qui a raison, l'optimiste ou le pessimiste ? Et devant le fait du mal dans le monde qui a raison, Freud le stoïque ou Camus le révolté ? Le débat ne sera sans doute jamais résolu. Pohier a fort bien étayé sa position. Mais il sait fort bien aussi tout ce qu'on peut lui objecter. Ce sont d'abord toutes les protestations de la littérature existentialiste, depuis Job jusqu'à Georges Neveux avec sa *Plainte contre inconnu*. Au message optimiste sur la création, il y aura toujours des Rieux pour répliquer : « je refuserai jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés »⁶⁸.

Il y a aussi un autre type de protestation et d'objection. C'est la praxis même de tous les militants pour la transformation des conditions de vie intolérables de l'humanité. Eux-mêmes ont besoin d'un autre message que celui de la résignation, et ils lisent effectivement dans la Bible un autre message. Tel était précisément le contexte de l'article de Pohier sur Marcuse auquel nous avons déjà référé, et nous avons vu que l'enseignement de cet article allait plutôt dans le sens de la libération du péché et de ses traces dans le monde. Dans ce même contexte de la lutte contre le mal dans le monde, Pohier fait ici la distinction entre contingence d'une part, mal et péché d'autre part : s'il faut combattre le mal, il faut accepter la contingence comme propriété essentielle de l'homme⁶⁹.

C'est ici, semble-t-il, que Pohier se rapproche le plus de la distinction entre finitude essentielle et aliénation existentielle, distinction sur laquelle Paul Tillich a lui-même édifié tout son système. Il est bien évident en effet que les éléments essentiels de la nature humaine ne peuvent pas être modifiés. Toute la question est de savoir cependant s'il n'y aurait pas un écart et un contraste entre d'une part la nature essentielle de l'homme telle qu'elle devrait être, et d'autre part la condition existentielle de l'homme, c'est-à-dire la

66. *Ibid.*, pp. 231-232.

67. *Ibid.*, pp. 100-101.

68. Albert CAMUS, *La peste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 174.

69. *Quand je dis Dieu*, pp. 101 et 106.

réalisation concrète de cette même nature essentielle dans le cours de l'existence humaine. Il y aura écart et contraste si la nature idéale de l'homme est réalisée de façon inadéquate et déformée. On parlera alors de l'existence inauthentique et de l'aliénation de l'homme par rapport à son essence authentique. Dans une telle conception, le péché consiste précisément dans cet état d'aliénation et le salut dans un retour à l'existence authentique. Il est bien évident que telle n'est pas la conception de Pohier. Même si la distinction entre contingence et aliénation affleure parfois chez lui, il est évident qu'elle n'est pas fondamentale pour lui et qu'il n'en tient finalement aucun compte pour sa conception du péché et du salut. Voilà pourquoi le péché se trouve réduit à une déficience normale et naturelle dans un secteur bien particulier de la vie, les autres secteurs connaissant aussi leurs propres déficiences tout aussi normales et naturelles vu la contingence humaine. Voilà pourquoi le salut ne pourra être défini comme vie nouvelle, rien de nouveau ne pouvant survenir au niveau de la nature essentielle. Voilà pourquoi finalement Pohier pourra même se dispenser de faire appel à cette catégorie du salut, puisque la création suffit pour exprimer la présence de Dieu à la contingence humaine.

7. *L'aliénation existentielle, le fait de la liberté humaine ?*

Nous venons de voir un aspect de la question du mal et du péché. Pour Pohier, le mal, et finalement le péché lui-même, n'est qu'une conséquence logique et une suite normale de la contingence. À cette conception essentialiste, nous avons opposé une théologie existentialiste qui voit plutôt le péché comme aliénation de la nature : donc non pas une conséquence, mais une réalisation induite ou déformée de cette même nature. Mais pour qu'une telle aliénation puisse être appelée péché, il faut aussi une autre condition : que cette aliénation soit la faute de l'homme, qu'il en soit responsable d'une certaine façon. C'est là l'autre aspect de la question signalé plus haut. Et ce sont bien là les deux volets d'une même et unique question. Car si la déformation dont nous venons de parler est l'effet d'un simple accident naturel, comme dans les erreurs de transcription du code génétique, on reste toujours dans l'ordre de la nature. Il n'y a vraiment passage à l'ordre existentiel que par l'intervention de la liberté. Tillich dira effectivement que le passage de l'essence à l'existence se réalise par la médiation de la liberté en union avec la destinée⁷⁰. Or voilà précisément ce à quoi s'oppose Pohier quand il parle du péché comme explication du mal dans le monde. Et l'on comprend mieux ce qu'il signifie par là quand on se rappelle certaines données de sa thèse doctorale sur Piaget. L'explication de type anthropologique et artificialiste est caractéristique de la pensée infantile et primitive. On s'imagine alors que les phénomènes naturels sont l'effet de l'action humaine. Attribuer à la faute de l'homme tout le négatif de la condition humaine relèverait donc de ce même type d'explication anthropomorphique et artificialiste. Pohier peut alors bien facilement rejeter une telle interprétation du péché originel, entendu comme l'acte individuel d'un premier homme qui serait cause de toute la misère subséquente de l'humanité.

70. Paul TILlich, *Systematic Theology*, Vol. 1, The University of Chicago Press, 1951, pp. 165, 202.

Il en va tout autrement si le péché originel est compris comme l'aliénation radicale de l'homme, résultant du passage de l'être essentiel à l'être existentiel. L'élément de liberté et de responsabilité est donné par le fait même, puisque le passage de l'essence à l'existence s'accomplit lui-même par la médiation de la liberté. Mais il s'agit alors de l'acte radical de la liberté, entendue elle-même au sens ontologique et analogique⁷¹. Tillich ajoute ici que le phénomène humain de la liberté devient ainsi la voie d'accès à la connaissance d'une dimension universelle de l'être comme tel. Il se réfère alors aux philosophes existentialistes, et tout spécialement à Heidegger, pour qui l'homme est le lieu par excellence de la révélation de l'être, le lieu où la structure de l'être devient manifeste⁷². Cette nouvelle voie de la connaissance est bien différente du mode purement rationnel et objectif des sciences. Mais justement, au terme de sa thèse doctorale, Pohier reprochait à Piaget de n'avoir tenu compte que de ce mode formel, logico-mathématique, de la connaissance⁷³. S'il en est ainsi, si l'on reconnaît la légitimité d'une voie d'accès plus intérieure, subjective et existentielle à la connaissance du monde, on ne devrait plus avoir d'objections à l'utilisation de la catégorie du péché, non pas pour « expliquer » au sens rationnel et scientifique du terme, mais pour mieux « comprendre » la condition existentielle de l'homme dans le monde.

8. Une théologie « essentialiste » et « naturelle » ?

Résumons l'acquis de cette dernière section, en essayant de caractériser un peu plus précisément le type de théologie qu'y pratique Pohier. La thèse principale est la suivante : le mal dont souffre l'homme n'est pas l'effet du péché, il est la simple conséquence de sa nature créée. Pour comprendre l'homme et tout ce qui lui arrive, il suffira donc de se référer à sa nature essentielle, contingente. C'est elle qui explique le mal et même le péché, puisque tout cela en découle en ligne droite. Or voilà qui est typique d'une théologie « essentialiste », telle qu'illustrée par exemple dans la *Secunda Pars* de la *Somme Théologique*, par opposition à la théologie « existentialiste », qu'élabore par exemple Tillich au second volume de sa *Théologie Systématique*. Dans une théologie essentialiste en effet, tout est suffisamment expliqué par la nature essentielle de l'homme, ou par la surnature s'il y a lieu, sans qu'on doive nécessairement tenir compte de sa condition existentielle, du contraste qu'implique le passage de l'être essentiel à l'être existentiel.

Mais voilà aussi qui est typique d'une théologie « naturelle » ou théologie de la création, par opposition à une théologie de la Parole. Sans doute Pohier se réclame-t-il lui-même de la Parole, et nous avons vu que la création est pour lui un article de foi, non pas une simple conclusion philosophique. Mais pour Pohier, la Parole ne révèle rien d'autre à l'homme que sa condition naturelle de créature. Pour Barth au contraire, et pour toute la tradition dont il s'inspire ou qui s'en inspire, la Parole est d'abord une Parole de jugement et de grâce, c'est-à-dire qu'elle révèle d'abord à l'homme sa condition existentielle de pécheur et de sauvé.

71. *Ibid.*, pp. 185-186.

72. *Ibid.*, pp. 168-169.

73. *Psychologie et théologie*, pp. 254-259.

La question fondamentale pourrait donc finalement se formuler ainsi : la relation de l'homme à Dieu est-elle unidimensionnelle, de sorte que le péché et le salut ne seraient que des conséquences ou aspects de la création ? ou bien s'agit-il vraiment d'une relation tridimensionnelle, le péché et le salut constituant deux dimensions spécifiques, irréductibles à celle de la création ? À cette question fondamentale, la tradition qui va de Paul à Tillich, en passant par Augustin, Luther et Barth, apporte une réponse non équivoque. Mais Pohier a sans doute raison d'affirmer que ce n'est pas là l'unique tradition qu'a connue l'histoire du christianisme.

III. CONTINGENCE ET MORT

Tout comme le péché, la mort est un thème qui a plus particulièrement retenu l'attention de Pohier. Il lui a consacré trois articles, datant tous trois de la dernière période⁷⁴. On peut donc espérer atteindre l'autre pôle de sa critique du salut, en abordant ce thème de la mort après celui du péché. Dans la problématique du salut, la mort apparaît d'abord comme le cas typique illustrant la conception commune : c'est par le péché que la mort est entrée dans le monde, et le salut apporté par Jésus-Christ signifie la victoire sur la mort comme sur le péché. Mais cette victoire sur la mort n'est pas une simple prolongation de la vie humaine. La vie éternelle est participation à la vie divine. Le Christ s'incarne, assume notre nature mortelle, pour nous faire part de sa nature divine. On voit alors que la mort n'est plus simplement le cas typique dont nous avons parlé. C'est aussi un cas limite, car elle nous introduit à une nouvelle problématique, non plus simplement celle de l'essentiel et de l'existentiel, mais celle du naturel et du surnaturel. La mort est aussi un cas limite pour autant qu'elle pose non seulement la question de la fin de l'individu, mais encore celle de la fin du monde et de l'histoire. Et la résurrection du Christ est elle-même interprétée le plus communément comme la réponse chrétienne à cette double question. Le rapport entre le péché et la mort apparaît ainsi plus manifestement encore : à la doctrine protologique du péché originel correspond la doctrine eschatologique de la résurrection. Voyons donc immédiatement la critique de Pohier sur les trois points que nous venons de signaler : sa critique du péché comme cause de la mort et du salut comme vie éternelle, sa critique de la divinisation de l'homme, enfin sa critique de la conception eschatologique. Nous ajouterons ensuite nos propres réflexions critiques.

1. Critique de l'explication religieuse de la mort

Le fait de la mort illustre au mieux, selon Pohier, la tendance du croyant à se servir du péché comme catégorie explicative du réel et comme catégorie opératoire sur le réel. Le péché sert en effet à expliquer, à faire comprendre ce fait de la mort, qui autrement nous semble incompréhensible, insensé et monstrueux. Mais ce même recours à la notion du péché sert aussi à montrer qu'il y a un remède possible contre la mort, celui-là même qui nous délivre du péché⁷⁵. Contre une telle explication, Pohier oppose d'abord

74. « Mort, nature et contingence, Réflexions anthropologiques sur la possibilité de retarder médicalement la mort », *Concilium*, n° 94 (1974), pp. 65-77 ; « Un cas de foi post-freudienne en la résurrection ? » *Concilium*, n° 105 (1975), pp. 115-130 ; « Le chrétien peut-il exercer une maîtrise sur la mort ? » *Lumière et Vie*, 27 (1978), n° 138, pp. 80-93.

75. « Le péché, à quoi ça sert ? » *Suppl.*, n° 120 (1977), pp. 17-18.

l'explication réelle, qui n'est autre que la nature même de la vie biologique. Il montre aussi que cette conception méconnaît le vrai sens du péché et du salut.

Que la mort soit la chose la plus naturelle du monde, il suffit pour s'en rendre compte de considérer le cours de la vie partout dans la nature. Pohier nous réfère ici plus précisément aux observations de la biologie, et, à la suite de François Jacob, il montre comment la mort appartient à « la logique du vivant ». La mort fait vraiment partie du processus même de la vie, ce qui se vérifie d'abord au niveau de la cellule. Cela est vrai aussi au niveau de l'espèce, où la mort des individus est la condition de la vie de l'espèce. Cela est même tout aussi vrai des formes plus spirituelles de la vie, c'est-à-dire de tous les phénomènes culturels. Car les cultures elles-mêmes naissent et meurent, et de nouvelles formes culturelles n'apparaissent que suite au déclin des anciennes. Dès qu'on observe un peu attentivement les différents processus de la vie, la mort y apparaît donc inscrite en toute évidence, de sorte que l'explication par le péché tombe d'elle-même ⁷⁶.

Mais si la mort est ainsi le phénomène le plus naturel dans l'ordre de la vie, comment se fait-il qu'elle semble si incompréhensible et monstrueuse? Comment se fait-il qu'on ait tant de peine à s'y résigner? Comment se fait-il qu'elle inspire tant d'horreur et de révolte? On le voit bien, c'est tout le thème de la protestation existentielle contre le mal qu'on retrouve ici. Mais l'approche de Pohier se fait plutôt objective et scientifique. Encore une fois aussi, elle se fait optimiste. Il va même jusqu'à dire que la mort, faisant partie du processus vital, est une « bonne chose » pour la vie. Il y a peut-être allusion ici à la solution augustinienne et thomiste, selon laquelle ce qui apparaît mauvais du point de vue particulier de l'individu peut être bon du point de vue plus universel de l'espèce ou du genre. Notons qu'un argument analogue se retrouve aujourd'hui en provenance du socialisme : le refus de la mort est le fait d'une attitude égoïste de l'individu inspirée par le capitalisme ⁷⁷. La véritable explication proposée par Pohier semble encore ici cependant d'ordre psychanalytique : si l'homme refuse ainsi de reconnaître le caractère naturel de la mort, c'est tout simplement qu'il n'accepte pas sa propre nature contingente, et qu'il fantasme plutôt comme sa véritable essence une nature douée d'immortalité ⁷⁸.

Le péché n'est donc pas la cause de la mort : on ne peut expliquer celle-ci par celui-là. Tout au contraire, le vrai sens du péché, on l'a vu, consiste plutôt à vouloir être comme Dieu, précisément par ce privilège de l'immortalité. De même, le vrai sens du salut ne peut consister dans l'abolition de la mort et dans le don de l'immortalité, comme le prétendent encore aujourd'hui les nouvelles théologies du salut. Encore ici, faut-il répéter que la mort n'est pas une blessure que viendrait guérir la grâce du salut, elle est le fait de la nature même de l'homme. Par conséquent, « le salut de Dieu n'est pas que nous puissions n'être plus mortels, il est au contraire que lui, l'Éternel, puisse être avec nous qui sommes mortels » ⁷⁹.

76. *Ibid.*, pp. 22-23.

77. Iring FETSCHER, « Vivre dans la finitude », *Concilium*, n° 105 (1975), pp. 79-81, 88-92.

78. « Mort, nature et contingence », *Concilium*, n° 94 (1974), pp. 72-73.

79. *Quand je dis Dieu*, p. 108 ; cf. « Mort, nature et contingence », *Concilium*, n° 94 (1974), p. 76.

2. Critique du salut comme divinisation de l'homme

Pohier reconnaît cependant que la doctrine traditionnelle n'a jamais soutenu que l'immortalité appartenait à la condition naturelle de l'homme, comme une propriété de sa nature dont il aurait été dépouillé par le péché originel. Tout au contraire, cette proposition fut condamnée à deux reprises dans des textes qui affirment que l'immortalité du premier homme était un privilège de la grâce⁸⁰. Pohier rappelle bien à propos ici la théorie scolastique des dons préternaturels, qui constituent comme « une sorte de redondance de la grâce sur la nature ». Ils résultent en effet de l'élévation de l'homme à la surnature par la grâce de la filiation adoptive⁸¹. Cette subtilité théologique du préternaturel ne doit pas nous faire oublier cependant la signification essentielle de la doctrine, la seule d'ailleurs qui soit explicitée dans les textes du Magistère auxquels nous venons de référer : l'immortalité est un don de la grâce, et non pas de la nature ; elle appartient à l'ordre du surnaturel. Et c'est ici précisément que la problématique du salut passe à un autre niveau. Car la grâce du salut n'est plus conçue alors simplement comme la restauration de l'homme dans sa nature authentique. C'est la restauration dans la condition surnaturelle de la filiation divine et de la vie divine. En fait, cette doctrine du salut surnaturel s'exprime de deux façons différentes, selon qu'elle s'inspire du symbolisme de l'incarnation du Verbe ou de celui de la résurrection du Christ. Dans le premier cas, il s'agit de la divinisation du chrétien : c'est une doctrine scolastique bien traditionnelle qui procède selon l'axe vertical de la nature humaine assumée par le Verbe et de la nature divine communiquée au chrétien. Dans le second cas, il s'agit de la résurrection du chrétien à la suite du Christ : une autre conception bien traditionnelle, remise à jour par les théologies du salut, et qui procède selon l'axe horizontal de l'histoire du salut, d'orientation eschatologique. Voyons maintenant la critique que fait Pohier de chacune de ces deux formes de la conception surnaturelle du salut.

Un trait caractéristique du christianisme, qui le distingue tout particulièrement du judaïsme et de l'islam, consiste précisément dans cette conception « qui fait de chaque baptisé un fils adoptif de Dieu participant de la nature divine »⁸². En Jésus-Christ Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit divinisé. Pohier réfère ici à saint Irénée : « Il est devenu ce que nous sommes, afin de nous rendre capables de devenir ce qu'il est. » Il note aussi le rapport étroit entre ce thème de la divinisation et celui de la filiation divine : c'est en nous faisant fils avec lui que le Christ nous fait participer à sa propre condition divine⁸³. Or cette condition divine comporte elle-même plusieurs privilèges, mais tout d'abord celui de l'immortalité : « Cette insistance sur le privilège de l'immortalité est un bien commun de toute la tradition chrétienne, sur lequel a plus particulièrement insisté la tradition grecque et orientale du christianisme, tout entière centrée sur la problématique de la divinisation de l'homme »⁸⁴. En plus de l'immortalité, mentionnons encore comme fruits de cette divinisation de l'homme la libération de la concupiscence,

80. Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, n°s 1978 et 2617.

81. « Le péché à quoi ça sert ? » *Suppl.*, n° 120 (1977), pp. 20-21 ; cf. *Quand je dis Dieu*, pp. 101-103.

82. *Au nom du Père*, pp. 150-151.

83. *Ibid.*, pp. 160 et 196.

84. *Ibid.*, p. 102.

l'accomplissement de tout désir ainsi que la plénitude proprement divine du savoir et de l'amour⁸⁵.

Contre une telle conception du salut comme divinisation de l'homme, Pohier s'inscrit lui-même en faux, tout comme il le faisait plus haut pour le salut conçu comme don de l'immortalité. Il disait alors que le salut de Dieu ne consiste pas à rendre l'homme immortel, mais à se rendre lui-même présent avec l'homme au cœur même de sa mortalité et de sa mort. Il écrira maintenant : « Dieu n'est pas devenu ce que nous sommes pour que nous devenions ce qu'il est : il est venu avec nous pour que nous soyons avec lui »⁸⁶. Dans le même sens, il note « la différence radicale qu'il y a entre être dieu et être fils de Dieu »⁸⁷. Nous sommes donc constamment invités à passer du registre ontologique de la divinisation et de l'immortalité au registre personnaliste de la présence, de la relation et de l'alliance. C'est qu'une théologie de la relation et de l'alliance préserve la différence entre Dieu et l'homme, tandis qu'une théologie de la divinisation est constamment menacée de l'abolir. Il faut donc voir en quel sens bien précis Pohier rejette cette idée du salut comme divinisation de l'homme : pour autant seulement que celle-ci abolit la différence entre le Créateur et la créature, pour autant seulement qu'elle prétend faire échapper l'homme à la contingence. Pohier s'en est expliqué lui-même dans un texte qui résume la thèse de *Quand je dis Dieu*, et qu'il nous faut relire ici : « je ne crois plus que le salut de Dieu consiste à ce que soit plus ou moins abolie la différence qui fait que Dieu seul est Dieu et que l'homme, parce qu'il est créature, n'est pas Dieu. Je ne crois plus que le plan de Dieu aurait pour but et pour résultat d'abolir la mondanité du monde et l'humanité de l'homme, vu que Dieu pourrait faire de l'homme autre chose qu'un homme. Dieu peut être avec l'homme et se faire connaître de lui ; c'est là une merveille dont je remercie Dieu. Mais je ne crois plus que Dieu divinise l'homme au sens où l'a entendu une certaine conception de la divinisation qui pense que la réussite de Dieu consiste à ce que l'homme échappe au temps, à l'espace et à l'histoire, à la contingence, à la culpabilité, au sexe et à la mort »⁸⁸. Nous trouvons déjà là l'essentiel de la critique que fait Pohier de l'idée supranaturaliste du salut comme divinisation de l'homme. Nous analyserons maintenant plus en détail différents éléments de cette critique, en notant les différents niveaux où elle s'exerce.

Une première critique s'amorce avec le soupçon soulevé par Freud dans *L'avenir d'une illusion* : « il est quand même très curieux que tout cela soit exactement ce que nous pourrions nous souhaiter à nous-mêmes. » Cette phrase s'applique intégralement à toute représentation du salut comme divinisation de l'homme, et tout particulièrement au contenu de la foi en la vie éternelle : « De fait, le contenu de cette foi en la résurrection des hommes correspond point par point, comme le positif d'une photographie correspond à son négatif, (mais au noir correspond du blanc), au contenu de la frustration et de la souffrance qui sont le lot des hommes durant leur existence historique concrète »⁸⁹. Mais cette critique de la vie éternelle comme illusion du désir se trouve ici

85. *Ibid.*, pp. 102-105.

86. *Quand je dis Dieu*, p. 186.

87. *Au nom du Père*, p. 55.

88. « Les conséquences... », *Concilium*, n° 135 (1978), p. 74.

89. « Un cas de foi post-freudienne... », *Concilium*, n° 105 (1975), p. 118.

assumée et complétée par une critique spécifiquement théologique. Encore ici donc, l'autocritique de la foi rencontre celle de la psychologie. On peut montrer en effet que la véritable source d'une telle représentation n'est pas plus la révélation que l'expérience historique concrète de l'homme : « Pour connaître le contenu de cette croyance en la résurrection des hommes, il n'est nullement nécessaire de savoir qui est Dieu, qui est Jésus-Christ, et si celui-là a ressuscité celui-ci. Il suffit de savoir ce que (l'homme) tolère le moins de sa condition, et d'inverser le tout de signe en le faisant passer de l'autre côté de la mort »⁹⁰. Au-delà de la simple illusion, on retrouve donc encore une fois ici l'aliénation radicale provenant du fait que l'homme ne s'accepte pas tel qu'il est réellement. Et à cette aliénation de l'homme correspond aussi une falsification de Dieu. Car lorsqu'on parle de divinisation de l'homme, il importe de s'interroger sur le Dieu en question : de quel Dieu s'agit-il ? à quel Dieu l'homme prétend-il se conformer, ou être conformé par la grâce du salut ? Ne s'agit-il pas en fait d'une représentation tout à fait anthropomorphique et même idolâtrique ? Car ne s'agit-il pas d'une image divine forgée de toutes pièces par l'homme lui-même, par la simple inversion de tout ce qui lui apparaît comme négatif dans sa condition ? Ce que l'homme se représente alors comme transcendance divine constitue en fait l'anthropomorphisme le plus subtil. Car un tel Dieu n'est toujours en fait que le décalque de l'homme, par le procédé d'inversion que nous avons dit⁹¹. Un tel Dieu, auquel l'homme désire tant être conformé, est tout autre chose en tout cas que le Dieu crucifié en Jésus-Christ. Mais qui désirerait être divinisé à l'image de ce Dieu de Jésus-Christ ?

La critique de Pohier atteint un autre niveau, proprement psychanalytique, dans les analyses de *Au nom du Père*, où il s'applique à « dégager les homologues éventuelles entre le dessein de divinisation à quoi s'articule la foi chrétienne en un Dieu-Père, et le destin de la toute-puissance du désir tel que nous le manifestent les vicissitudes de la paternité et de la filiation dans le complexe d'Œdipe »⁹². Le père est celui qui donne la vie, et le fils attend de lui la vie qu'il possède. Mais quelle vie et quels privilèges le fils attribue-t-il au père et attend-il de lui ? « L'analyse freudienne du complexe d'Œdipe nous apprend que le fils prête au père une vie qui n'est point celle qu'il reçoit effectivement de lui mais celle qu'il voudrait pouvoir s'attribuer à lui-même. La figure paternelle n'y est que le récipiendaire de la toute-puissance infantile du désir »⁹³. Cette figure idéalisée du père devient dès lors l'objet de sentiments ambigus et conflictuels de la part du fils : « il y a concomitance entre les vœux de mort et de supplantation et les vœux de glorification et d'immortalité du père : si les premiers rendent compte de la haine, les seconds rendent compte de l'amour pour le père. Or les premiers comme les seconds sont symétriquement issus du même processus qui fait prêter au père les privilèges à quoi prétend la toute-puissance du désir : meurtre du père pour s'en emparer, amour du père pour les obtenir de lui. Dans un cas, on se fait identique à lui ; dans l'autre, on espère de lui qu'il rendra identique à lui ; mais il s'agit toujours de lui être identique »⁹⁴. Il n'est pas difficile de déceler ici les analogies avec la croyance en la divinisation de l'homme. Évidemment,

90. *Loc. cit.*

91. *Quand je dis Dieu*, pp. 18-19, 22-23, 91, 98, 150, 153-154.

92. *Au nom du Père*, p. 107.

93. *Ibid.*, p. 105.

94. *Ibid.*, pp. 107-108.

seuls les sentiments positifs d'amour du Père seront explicités dans les symboles religieux. Le projet de divinisation de l'homme sera donc attribué à Dieu lui-même. C'est Dieu, notre Père, qui par amour pour nous nous communique en toute gratuité sa propre vie divine et nous rend ainsi identiques à lui. La question demeure cependant concernant le désir qui trouve à s'exprimer dans cette croyance : « On pourrait certes se demander si, au lieu de dire avec la foi que Dieu s'est fait homme afin que l'homme devienne Dieu, il ne vaudrait pas mieux dire que l'homme a fait Dieu afin de devenir Dieu : entendons afin de devenir l'homme qu'il veut être »⁹⁵.

Il ne faut pas croire cependant que tout ce que le complexe paternel comporte d'ambiguïté et de rivalité soit absent de la foi au salut. Même si cela n'est pas apparent au niveau de l'expression immédiate, on peut facilement le reconnaître dans certains effets secondaires. Notons d'abord qu'une telle rivalité est inévitable dès qu'on pose l'identité entre le fils et le père : « ce type d'identification au père entraîne du même coup une sorte d'incompatibilité entre le père et le fils : parce qu'il s'agit d'une identité, il s'agit du même coup d'une exclusion. L'identité père-fils s'accompagne d'une dialectique de mort du père à éliminer et de mort du fils à punir. Les rapports père-fils sont donc engagés dans un système inextricable d'identité et d'incompatibilité qui est typique du complexe paternel. » Or voilà précisément le type d'identification que comporte la croyance au salut comme divinisation de l'homme : « dans la mesure même où la divinisation de l'homme est conçue comme une identification entre Dieu et l'homme et où son enjeu est de participer aux privilèges de Dieu, il en résulte une sorte d'incompatibilité entre Dieu et l'homme, qui s'accompagne nécessairement d'une disqualification de l'homme en ce qu'il a de spécifiquement humain »⁹⁶. Cette disqualification et cette exclusion de l'humain en christianisme se manifestent tout particulièrement dans le thème du sacrifice et l'impératif du renoncement. Il faut renoncer à la sexualité, à la possession, à la puissance, au savoir, qui sont autant d'aspects dynamiques de l'existence historique de l'homme. Or si l'on sacrifie tout cela, c'est en vue du privilège de la vie éternelle : « Tout semble en effet se passer en christianisme comme si poursuivre et obtenir le partage des privilèges du père était incompatible avec la poursuite et l'obtention de toute autre satisfaction. L'incommensurable bien que représente pour l'homme l'entrée dans la vie divine semble exercer un privilège totalitaire : il faut pour en vivre mourir à tout le reste »⁹⁷. Pohier note ici comment cette critique psychanalytique du salut éternel rejoint les perspectives modernes de la sécularisation. La mentalité séculière moderne revalorise en effet les activités proprement historiques et terrestres de l'homme en proclamant leur autonomie ; mais pour autant sa problématique n'est plus celle de la vie éternelle, ou de la dichotomie des deux mondes⁹⁸. On voit finalement que cette croyance au salut comme divinisation de l'homme ne court pas seulement le risque de l'illusion, comme nous avons conclu au terme de l'alinéa précédent. Bien plus encore, elle semble constituer pour l'homme l'aliénation la plus radicale, en raison précisément du renoncement et de la castration qu'elle implique.

95. *Ibid.*, p. 107 ; cf. pp. 54-55.

96. *Ibid.*, p. 125.

97. *Ibid.*, p. 112.

98. *Ibid.*, p. 114.

Contre ce danger d'illusion et d'aliénation, l'impact essentiel de la psychanalyse, dira Pohier à la suite de Freud et de Ricœur, c'est la conversion du désir à la finitude⁹⁹. Du point de vue de la psychanalyse en effet, la solution du complexe d'Œdipe consiste à dépasser la problématique du père imaginaire, qui n'est lui-même que la projection de la toute-puissance du désir infantile : « La toute-puissance prêtée par le désir au père dont on veut se faire l'égal (...), cette toute-puissance empêche l'accès à la réalité par la voie symbolique tant qu'elle continue de se projeter elle-même comme toute-puissance dans le père mythique pour pouvoir s'en emparer. C'est à la recherche d'elle-même qu'est la toute-puissance du désir infantile lorsqu'elle projette le père pour s'en faire ensuite l'égal »¹⁰⁰. La toute-puissance originelle du désir doit donc se plier à la dure loi de la réalité, plutôt que de se projeter dans l'imaginaire. Voilà le sens de sa conversion à la finitude. Et cela signifie concrètement pour le fils reconnaître sa différence, sa non-identité avec le père¹⁰¹. On voit bien le rapport de tout cela à la question du salut comme divinisation de l'homme, comme identification de l'homme au Père : « S'il est vrai, selon Freud, que la tâche la plus urgente et la plus difficile pour l'homme est la conversion du désir au fini et que l'homme ne saurait mieux se trahir qu'en s'y refusant, il est vrai que la foi ne peut s'édifier que sur la mort du désir d'être Dieu, serait-ce grâce à Dieu lui-même »¹⁰². Se refuser à la conversion de son désir infini signifie ici précisément s'attribuer la vie éternelle du Père éternel, car de tous les privilèges du père imaginaire l'immortalité est toujours le plus convoité. Mais par là l'homme se trahit et s'aliène lui-même. Le véritable salut de l'homme réside donc plutôt dans la conversion de ce désir à la finitude. Il consiste à reconnaître sa finitude et sa contingence, et par conséquent aussi sa mortalité. Il consiste tout spécialement à reconnaître sa différence avec Dieu. Mais, on s'en souvient, tel est précisément, selon Pohier, l'essentiel du message biblique de la création. La Bonne Nouvelle du salut se ramène donc encore une fois ici à celle de la création.

3. Critique de la conception eschatologique du salut

Avec ce retour au thème de la création le cercle se trouve bouclé, l'essentiel de la critique de Pohier a déjà été entendu. Il nous reste à voir cependant un autre aspect de cette même critique, commandé par une autre forme de la croyance au salut. Il s'agit de la croyance eschatologique au salut comme Royaume éternel au-delà de l'histoire, qui correspond exactement à la croyance au salut comme vie éternelle au-delà de la mort, qui nous a retenus jusqu'ici. On pourrait dire encore, comme nous l'avons fait plus haut, que la croyance s'exprime maintenant selon l'axe horizontal de l'histoire du salut, non plus selon l'axe vertical de la divinisation du chrétien. Il y a toujours la distinction et la dichotomie des deux mondes. Mais ce n'est plus directement l'opposition du monde naturel, humain, et du monde surnaturel divin. Il s'agit plutôt maintenant de la distinction entre ce monde-ci, le monde présent, et l'autre monde, le monde à venir. Or la réaction de Pohier n'est pas moins forte ici contre cet autre monde eschatologique

99. « Les conséquences... », *Concilium*, n° 135 (1978), pp. 74-75.

100. *Au nom du Père*, p. 36.

101. *Ibid.*, pp. 44-45, 53-54, 136-137.

102. *Ibid.*, p. 37.

qu'elle ne l'était tantôt contre l'autre monde surnaturel : « je ne puis plus donner foi aux figures eschatologiques et apocalyptiques de la foi chrétienne. Je ne crois plus à un autre monde ; pour moi, la Bonne Nouvelle n'est pas que Dieu nous appelle à un autre monde, mais que Dieu puisse se faire Dieu-avec-nous dans ce monde-ci qui est le nôtre »¹⁰³. Encore une fois donc, la Bonne Nouvelle du salut est recentrée sur l'essentiel, qui est la présence de Dieu-avec-nous, aujourd'hui, dans notre condition actuelle.

Dans la suite immédiate du même texte cité, Pohier procède à un examen épistémologique des fondements de sa nouvelle façon de croire. Il importe ici de le suivre de près, car c'est tout un programme théologique qu'il nous trace. Il avoue d'abord franchement que ce n'est pas à la suite de longues recherches exégétiques et historiques, mais en raison d'un *a priori* psychanalytique qu'il refuse maintenant l'expression eschatologique de la foi traditionnelle : « Si telle n'est plus ma foi, ce n'est pas parce qu'un examen minutieux de la foi apocalyptique et eschatologique de Jésus et des auteurs du Nouveau Testament m'aurait démontré la vanité de leur foi, ou parce qu'un examen minutieux de la tradition chrétienne m'aurait montré que cette tradition aurait été infidèle à la foi de Jésus et des Apôtres. Je n'y crois plus parce que, psychanalyse aidant, j'ai cru discerner dans les attentes eschatologiques et apocalyptiques une erreur sur ce que le désir peut attendre et faire en matière d'accomplissement de ses vœux. » La lecture biblique de Pohier est donc guidée par une certaine précompréhension de la réalité en question, par un certain *a priori* psychanalytique, comme nous avons dit. En raison de cet *a priori*, n'importe quelle lecture du Nouveau Testament n'est plus possible ; certaines demeurent irrévocablement fermées et exclues. Cependant, si elle n'est plus eschatologique, la foi de Pohier n'est pas non plus sans espérance : « mon désir a des vœux, ma foi s'articule autour d'une espérance : que Dieu soit fidèle à être un Dieu-avec-nous. » C'est donc au cœur même de sa foi en la présence actuelle de Dieu avec nous qu'il situe son espérance ; et celle-ci rejoint l'espérance biblique vétéro-testamentaire en la fidélité du Dieu de l'Alliance, cette fidélité de Dieu étant le point précis où coïncident la foi et l'espérance du croyant. Voilà bien pour Pohier l'essentiel de la foi et de l'espérance chrétiennes. Et c'est précisément cet essentiel qu'il veut retrouver maintenant dans les textes fondateurs du Nouveau Testament, tout en montrant pourquoi cette même foi apostolique ne peut plus s'exprimer aujourd'hui par les mêmes symboles eschatologiques : « Cela, il me faut l'articuler par rapport à ce qu'a été Jésus et par rapport à la foi des Apôtres. Il me faut également comprendre pourquoi, en Jésus et dans les Apôtres, cette foi qui nous est commune (du moins, je l'espère) s'est articulée en figures eschatologiques et apocalyptiques : pourquoi leur désir — à eux — ne pouvait être qu'eschatologique et apocalyptique. Et comment un désir analogue mais non identique au leur peut être effectivement analogue au leur (= que Dieu soit Dieu-avec-nous comme il l'a été en Jésus) sans avoir pour autant à être apocalyptique ni eschatologique »¹⁰⁴.

Ce vaste programme théologique a été au moins amorcé dans *Quand je dis Dieu*. Pour ce qui est de la foi de Jésus d'abord, Pohier reconnaît que « sa pensée était tout

103. « Les conséquences... », *Concilium*, n° 135 (1978), p. 73.

104. *Loc. cit.*

aussi pénétrée que celle de ses contemporains par les mentalités apocalyptiques et eschatologiques. » Ces conceptions furent sans doute bouleversées quand il dut reconnaître que sa mission aboutissait à la mort, mais sa fidélité à Dieu et à sa mission n'en fut pas ébranlée pour autant¹⁰⁵. Ce renversement de perspective est encore plus manifeste dans la foi apostolique. Sans doute les premiers disciples partagent toutes les attentes de leur temps relatives à Dieu, au Messie et au monde : « Les grandes constructions théologiques pauliniennes et johanniques restent jusqu'en leurs racines imprégnées de la tension eschatologique et apocalyptique vers l'avenir. » Mais il se produit chez eux un renversement tout à fait caractéristique de la nouvelle foi chrétienne. C'est que le présent l'emporte désormais sur le futur. Le plus important n'est pas ce que Dieu fera à la fin des temps, mais ce qu'il fait aujourd'hui. La grande manifestation de Dieu n'est plus à attendre pour les temps futurs, à l'heure des grands bouleversements apocalyptiques. Elle s'est déjà produite en notre temps, dans l'existence historique de Jésus. À la suite de Dodd, Pohier parle ici de cette « eschatologie réalisée » comme du terrain spécifiquement chrétien de la Bonne Nouvelle¹⁰⁶.

On le voit, même s'il insiste sur cette dimension de l'eschatologie déjà réalisée, Pohier reconnaît tout aussi bien la tension vers l'avenir qui traverse tout le Nouveau Testament. Pourtant, ce qu'il retient du spécifiquement chrétien de la foi n'est pas la dialectique du « déjà-là » et du « pas-encore ». Il ne retient effectivement pour sa part que la perspective du « déjà-là », et il rejette définitivement toute tension eschatologique vers l'avenir. C'est de cela qu'il doit s'expliquer maintenant. Or la raison qu'il en donne est d'abord d'ordre socio-culturel. C'est là d'ailleurs un type d'argument familier au théologien : tel contenu de foi qui s'exprimait de telle façon à telle époque, dans tel milieu culturel, devra maintenant recevoir telle autre expression aujourd'hui, dans notre propre culture occidentale moderne. Ainsi, Jésus lui-même et ses premiers disciples ont partagé la pensée eschatologique de leur époque, parce qu'il était tout naturel, dans une telle culture, d'attendre la solution de ses problèmes d'un Sauveur à venir. Il en est tout autrement pour nous aujourd'hui cependant, puisque notre société séculière pense d'abord à résoudre par elle-même et actuellement ses propres problèmes : « Jésus a pensé apocalyptique et eschatologique, parce qu'il vivait dans une société nationale et religieuse qui ne trouvait pas d'autre issue à ses besoins, à ses désirs et à ses souffrances ; il ne pouvait pas penser autrement, il pensait apocalyptique et eschatologique comme il parlait araméen. Mais je puis parler français et je ne suis pas obligé de penser apocalyptique et eschatologique, car, au point de l'histoire où la contingence de ma vie m'a placé, il y a peut-être de meilleures façons de trouver une issue à mes désirs, à mes besoins, à mes souffrances, et à celles de tous ceux dont je partage la condition »¹⁰⁷.

Cet argument socio-culturel, de l'ordre de la théologie de la sécularisation n'est pourtant pas le plus profond qu'on puisse lire chez Pohier. Sa véritable motivation pour rejeter toute perspective eschatologique semble bien d'un autre ordre, psychanalytique toujours. Rappelons-nous le texte cité plus haut : « Je n'y crois plus parce que,

105. *Quand je dis Dieu*, pp. 147-148.

106. *Ibid.*, pp. 210-214.

107. *Ibid.*, pp. 227-228.

psychanalyse aidant, j'ai cru discerner dans les attentes eschatologiques et apocalyptiques une erreur sur ce que le désir peut attendre et faire en matière d'accomplissement de ses vœux. » Cette erreur, c'est précisément l'illusion et l'aliénation dont nous avons déjà parlé. Elle consiste à croire que tout le mal que nous subissons actuellement dans l'existence historique, et finalement la mort elle-même, pourrait disparaître dans l'au-delà de l'histoire. Mais penser cela, « c'est penser que la contingence est un avatar provisoire, un accident, quelque chose qui aurait pu ne pas arriver, qui pourrait ne plus arriver, qui n'arrivera plus. C'est penser que la contingence n'est pas de la substance de l'être contingent. » Or voilà justement l'aliénation, me vouloir autre que ce que je suis, penser que je puisse devenir autre que ce que je suis dans cet autre monde eschatologique : « Par conséquent, et malgré tout ce qui me pousse si fortement à le faire, je sais que j'altère la réalité, que j'altère l'homme et Dieu, que je les truque si je pense que Dieu peut faire que je ne sois plus sujet du mal, de la souffrance, de la faute, de la mort, et que telle serait la fonction de Dieu »¹⁰⁸.

Voyons maintenant l'aspect théologique et christologique de cette même question. Nous avons déjà dit que la révélation de Dieu s'effectue au cœur même de notre existence historique, et non pas seulement au dernier jour, lors du grand bouleversement apocalyptique. Nous précisons maintenant que c'est dans l'existence humaine, historique et contingente de Jésus que s'est réalisée la grande manifestation de Dieu, que c'est là, en Jésus de Nazareth, qu'il s'est fait définitivement Dieu-avec-nous : « Si c'est vraiment Dieu qui s'est manifesté en Jésus, si nous avons vraiment connu quelque chose de lui en Jésus, c'est précisément grâce à l'historicité et à la contingence de Jésus, et ce n'est nullement glorifier Jésus que de l'instaurer en dehors de cette historicité et de cette contingence, sauf si la gloire d'un homme consistait à être autre chose qu'un homme, sauf si la gloire de Dieu consistait à ce que, pour qu'il puisse être Dieu-avec-nous, les hommes ne soient plus des hommes. » En christologie, comme partout ailleurs, il y a donc renversement de perspective ; on passe encore ici du futur au présent, de la condition glorieuse du ressuscité à la condition humaine, terrestre et contingente du Jésus historique : « on contredit la logique de ce qu'on a appelé depuis l'Incarnation si on pense qu'elle trouve son accomplissement ultime dans le fait que Jésus de Nazareth échapperait après son existence humaine à l'historicité et à la contingence qui spécifient la condition humaine qui fut vraiment la sienne »¹⁰⁹.

Nous ne poursuivrons pas plus longuement l'exposé des thèses christologiques de Pohier, qui occupent pourtant une place importante, les deux dernières parties de *Quand je dis Dieu*. Il nous faut dire en effet que Pohier ne fait qu'appliquer ici, à la question christologique du sens de la mort et de la résurrection du Christ, une conception systématique — et tout d'abord une critique — du salut élaborée par ailleurs. Nous venons de voir comment sa critique de la conception traditionnelle de la résurrection du Christ s'inspire directement de son analyse de la conception eschatologique du salut. On pourrait montrer de même que sa critique du sens expiatoire et sacrificiel qu'on a conféré à la mort de Jésus remonte directement aux analyses

108. *Ibid.*, pp. 109-111.

109. *Ibid.*, pp. 222-223.

freudiennes du complexe paternel, dans tout ce qu'il comporte de conflictuel avec ses éléments d'identification, de rivalité et d'exclusion. Même si elles sont souvent les plus percutantes de l'ouvrage, il serait donc futile de s'attaquer directement à ces thèses christologiques si l'on n'a pas d'abord discuté les principes fondamentaux sur lesquels elles reposent, soit les relations fondamentales de l'homme créé et sauvé avec son Dieu Créateur et Sauveur. C'est à une brève discussion de la sorte que nous procéderons pour conclure, en nous limitant à la question du salut comme vie éternelle, qui a fait l'objet de cette dernière section.

4. *La dialectique du fini et de l'infini*

Notre première remarque porte sur la thèse principale de Pohier, sur laquelle il revient sans cesse, en opposant constamment la relation personnelle à la qualification ontologique : le salut ne consiste pas dans le don de l'immortalité ou dans le partage de la vie divine, mais dans le fait de la présence de Dieu-avec-nous jusqu'à la limite de la mort. Il ne fait pas de doute que la partie positive de la thèse exprime bien le message biblique du salut comme alliance de Dieu avec les hommes. Il n'en va pas de même cependant pour la partie négative de cette même thèse, car dans le Nouveau Testament, l'alliance de Dieu avec l'homme n'exclut d'aucune façon, mais comporte au contraire le don de l'immortalité. Le passage le plus pertinent ici est sans doute celui de la discussion de Jésus avec les sadducéens, à propos de la résurrection justement. La formule « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » exprime bien la relation d'alliance, la présence de Dieu avec ses élus. Or Jésus lui-même y voit un gage de vie éternelle : « Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants » (Mc 12, 27). Et l'on peut faire ici une contre-épreuve par l'Ancien Testament. À l'époque ancienne, où il n'était pas question de vie éternelle pour l'individu, il ne pouvait être question non plus d'une union à Dieu dans la mort. Avec la fin de la vie, la mort marquait aussi la fin de la relation avec Dieu. Elle signifiait une séparation radicale de Dieu : « Car le séjour des morts ne peut pas te louer ni la mort te célébrer. Ceux qui sont descendus dans la tombe n'espèrent plus en ta fidélité. Le vivant, lui seul, te loue, comme moi aujourd'hui » (Is. 38, 18-19). Les analyses de Winling sur différentes formules de la relation Dieu-homme aboutissent à des conclusions analogues. Ainsi, dans certains Psaumes et certains passages plus tardifs de l'Ancien Testament, la formule « être avec Dieu » comporte déjà la croyance confiante que la vie d'union avec Dieu ne prend pas fin au moment de la mort¹¹⁰. De même, et de façon beaucoup plus évidente encore, la formule « être avec le Christ » insiste sur le caractère permanent et éternel de l'union : « De cette façon le N.T. rattache au thème de l'union à Jésus-Christ les thèmes eschatologiques de la mort et de l'exaltation, de l'entrée dans la gloire et de la jouissance des biens eschatologiques »¹¹¹. Par conséquent, loin de s'opposer aux perspectives eschatologiques de vie éternelle, le thème biblique de l'Alliance les inclut au contraire comme des éléments essentiels.

110. R. WINLING, « Une manière de dire le salut... », *R.S.R.*, 51 (1977), pp. 99-104, 106-107.

111. *Ibid.*, p. 120; cf. pp. 114-117.

Cet argument biblique ne mène pas très loin cependant dans la discussion avec Pohier. Car lui-même répliquerait sans doute immédiatement qu'il ne veut retenir de ce thème complexe que la dimension « Dieu-avec-nous », la perspective eschatologique devant être abandonnée pour les raisons que nous avons dites. Nous sommes donc ramenés encore une fois à l'*a priori* qui commande toute sa lecture biblique. Rien d'étonnant à cela d'ailleurs. Seuls ceux qui ne sont pas encore conscients de leur propre *a priori* peuvent prétendre faire une lecture intégrale et totale de la Bible. Ce sont là d'ailleurs les plus dangereux, puisqu'une telle lecture intégrale et totale devient vite une lecture intégriste et totalitaire, qui veut s'imposer à tous comme la seule authentique, légitime et possible. Telle n'est sûrement pas l'attitude de Pohier, qui, nous l'avons vu, reconnaît d'emblée son *a priori* psychanalytique, qui est « la conversion du désir à la finitude. » C'est en raison de cet *a priori* qu'il refusera toute expression infinie de la destinée humaine et du salut de Dieu. C'est donc cet *a priori* qu'il nous faudra discuter maintenant. Et notons immédiatement le niveau où se situe la discussion. Il ne s'agit plus maintenant de la distinction entre l'être essentiel et l'être existentiel de l'homme. La discussion concerne directement la nature essentielle de l'homme. Et la question est de savoir si la réalité humaine, dans son essence même, est suffisamment définie par la finitude, ou si elle ne comporte pas également une dimension d'infini, une ouverture sur l'infini.

Cette simple formulation de la problématique trahit déjà notre propre *a priori* philosophique. Il pourrait se traduire ici en terme de participation : la réalité humaine est participation à l'infini. En tant que participation, elle est réalité finie. Mais en tant que participation à l'infini, elle est ouverte sur l'infini. Cette ouverture sur l'infini constitue même croyons-nous, la condition nécessaire d'une quelconque communication de l'homme avec l'infini. Comment comprendre autrement la présence de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu ? Et ce que nous exprimons ici en terme de participation à l'infini n'est rien d'autre en fait que la dimension transcendante de l'homme. On a parlé de bien des façons de cette transcendance humaine, qui comporte elle-même plusieurs aspects. Nous ne retiendrons ici que l'aspect d'auto-transcendance. Celle-ci exprime justement le fait que l'homme se transcende lui-même comme réalité finie. Or cela se manifeste au mieux quand l'homme prend conscience de sa propre finitude : ce qu'il ne pourrait faire s'il ne pouvait s'élever de quelque façon au-dessus de ses propres limites pour en juger. Nous admettrons donc avec Pohier que le désir mégalomane doit se convertir à la réalité de sa propre finitude. mais cette prise de conscience de la finitude libère elle-même un nouvel infini qu'il faut bien distinguer du premier. Tout autre en effet est l'infini du désir, qui est de l'ordre de l'imaginaire, et l'infini d'auto-transcendance, dont nous parlons maintenant, qui est lui-même de l'ordre de la réflexion consciente. Pohier est lui-même tellement préoccupé de combattre l'infini du désir qu'il laisse dans l'ombre l'infini d'auto-transcendance. Il est tellement préoccupé de marquer la différence entre le fini et l'infini qu'il oublie de noter la participation du fini à l'infini. Aussi, sa pensée et sa phrase se distinguent-elles par leur caractère non dialectique. Le contraste est grand avec ce magnifique passage de Tillich qui souligne la communication réciproque du fini et de l'infini : « La vie divine est infinie, mais en ce sens que le fini est présent en elle d'une manière qui transcende la potentialité et l'actualité. Il n'est donc pas exact d'identifier Dieu à l'infini. On peut le faire à certains niveaux de

l'analyse. Si on décrit l'homme et son monde comme finis, Dieu est infini, alors qu'eux ne le sont pas. Mais l'analyse doit dépasser ce niveau dans deux directions.

L'homme est conscient de sa finitude parce qu'il a le pouvoir de la transcender et de la considérer. Sans cette conscience, il ne pourrait se dire mortel. Par ailleurs, ce qui est infini ne serait pas infini s'il était limité par le fini. Dieu est infini parce qu'il a en lui-même uni à son infinité, le fini (et avec lui, cet élément de non-être qui appartient à la finitude). Une des fonctions du symbole de la "vie divine" est de renvoyer à cette situation »¹¹².

Nous ne poursuivrons pas plus longuement dans cette veine. Nous risquerions trop d'élaborer un second discours tout simplement parallèle à celui de Pohier. Nous tenterons plutôt de découvrir dans l'œuvre de Pohier certains thèmes par lesquels son système pourrait s'ouvrir sur l'infini. Ainsi, dans son commentaire de l'ouvrage de Ricœur sur Freud, Pohier est conduit à poser la question métaphysique : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » C'est la question que ne peut s'empêcher de poser l'homme pour accéder à la vérité de sa propre existence. C'est la question de la contingence, qui n'est que l'expression de la prise de conscience de sa propre contingence. C'est là par conséquent l'expression par excellence de l'auto-transcendance de l'homme. C'est la question qui exprime au mieux l'ouverture de l'homme sur l'infini, car c'est une question qui pointe elle-même vers l'infini. Or cette question qui porte sur la finitude même de l'être, et qui par conséquent exprime la prétention de l'esprit d'aller au-delà de cette finitude, cette question sur l'origine radicale des choses n'est évidemment pas une question psychanalytique. C'est une question qui est pourtant légitime, puisque de cette question philosophique dépendent le sens et la vérité de mon existence contingente. Mais si la question philosophique dépasse les données psychanalytiques que sont par exemple le désir et la paternité, cette même question philosophique n'est pas pour autant soustraite au domaine de l'interrogation psychanalytique. On pourra donc jusqu'ici se poser la question du désir à l'œuvre dans cette question et cette quête de l'origine radicale des choses. La recherche d'un tel savoir absolu n'est-elle pas le fait mégalomane de la toute-puissance du désir ? La question et la pensée de l'inconditionné ne sont-elles pas nécessairement marquées par l'illusion qui naît de ce désir tout-puissant ?¹¹³. Il y a place ici, on le voit, pour une interaction de la question métaphysique et de la question psychanalytique. Ce pourrait même être là une voie prometteuse pour un nouveau questionnement critique sur le fini et l'infini.

Malheureusement, Pohier lui-même n'allait pas poursuivre sur cette voie au-delà de son étude sur Ricœur. Par la suite, il insistera sur le fait même de la contingence, en vue de la conversion du désir à la finitude, mais sans poser la question de la contingence et de la finitude. C'est dans le même sens que va sa réflexion sur la mort. Il y voit la conséquence ultime de la contingence et l'expression par excellence de la finitude. La mort apparaît ainsi comme une limite inéluctable et infranchissable. Mais Pohier est surtout préoccupé de montrer le caractère naturel de la mort contre toutes les conceptions religieuses qui y voient plutôt la conséquence néfaste du péché.

112. P. TILLICH, *Théologie systématique*, tome II, Paris, Éd. Planète, 1970, p. 178.

113. *Au nom du Père*, pp. 46-47, 56-57.

De nouvelles perspectives s'ouvrent alors devant nous. On voit par exemple que la mort n'est pas seulement la fin de la vie ; c'est aussi ce contre quoi réagit la vie, selon la vieille définition : « la vie est l'ensemble des fonctions résistant à la mort ». De même, la mort n'est pas seulement la limite de la vie ; c'est aussi la condition de la vie ¹¹⁴. Car la vie est un constant processus d'auto-transcendance, et ce processus implique l'abandon constant de formes déjà acquises et dépassées ¹¹⁵. En somme, ce que nous croyons entrevoir dans ces réflexions de Pohier sur le caractère naturel de la mort, c'est l'amorce d'une conception dialectique de la vie, où la mort n'est pas tout simplement la fin du processus, mais où cette négation qu'est la mort est elle-même intégrée au processus de la vie, comme un de ses moments essentiels. C'est d'une telle conception dialectique de la vie que témoigne le texte de Tillich cité plus haut. Et dans un tel contexte dialectique, le concept de « vie éternelle » n'a plus rien de contradictoire.

Mentionnons encore deux autres éléments importants du système de Pohier qui impliquent de quelque façon une ouverture de la réalité humaine sur l'infini. Le premier est le thème de la présence de Dieu par mode de *Schekinah*. Ce mode de présence divine comporte lui-même l'union du fini et de l'infini. Il s'agit en effet, comme nous l'avons montré, d'une présence bien située dans l'espace et le temps, au cœur de la finitude donc. Mais il s'agit aussi par ailleurs d'une présence insaisissable, impossible à circonscrire, et c'est là sa dimension proprement divine et infinie. Ces deux attributs sont ici ceux de la présence divine : présence finie, parce que présence à l'homme ; et présence infinie, parce que présence de Dieu. Mais ces deux attributs doivent aussi se retrouver, analogiquement du moins, du côté de l'homme, pour qu'il puisse accueillir cette présence divine en tant que telle, en tant que divine et infinie. Le vieux principe scolastique s'applique ici directement : tout ce qui est reçu est reçu à la façon du sujet qui le reçoit. L'homme ne pourrait donc recevoir cette présence divine, précisément en tant qu'insaisissable et infinie, s'il n'y avait pas en lui, au cœur même de sa réalité humaine, une certaine ouverture sur l'infini.

L'autre thème qu'il nous faut signaler ici est celui de la création. On sait que Pohier y reconnaît avant tout la proclamation de la différence entre le Créateur et la créature, entre l'infini et le fini. Lui-même admet cependant que ce message de la création comporte la relation entre Dieu et sa créature, tout autant que leur différence. Mais comment une relation peut-elle s'instaurer entre l'infini et le fini, s'il n'y a pas entre eux quelque affinité, quelque communication ou participation réciproque ? Entre la différence et la relation, il semble donc manquer ici un élément qui signifierait de quelque façon cette participation. Or cet élément se retrouve dans le récit biblique de la création. C'est le thème de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il est assez surprenant de constater cependant que cette thématique de l'homme à image de Dieu est à peu près absente dans la synthèse finale

114. « Mort, nature et contingence », *Concilium*, n° 94 (1974), p. 69 ; cf. « Un cas de foi post-freudienne... », *Concilium*, n° 105 (1975), p. 130.

115. Cf. G.B. HAMMOND *The Power of Self-transcendence, An Introduction to the Philosophical Theology of Paul Tillich*, St. Louis, The Bethany Press, 1966. Voir surtout le chapitre II : « Introduction to the System: An analysis of Life as Self-transcendence ».

de Pohier, et qu'elle intervient alors pour signifier la relation de maîtrise de l'homme par rapport au monde, plutôt que sa relation de participation par rapport à Dieu ¹¹⁶. Pohier, me semble-t-il, était parvenu à un équilibre plus satisfaisant dans *Au nom du Père*, où il recommande de remplacer la dialectique de l'identité et de l'exclusion par celle de la différence et de la similitude entre le Père et le fils. « La similitude dans la différence » qu'il préconise alors me semble correspondre exactement à « la participation du fini à l'infini » que j'ai moi-même proposée ici ¹¹⁷.

Nous avons, dans ce qui précède, forcé d'une certaine façon des ouvertures sur l'infini dans le système de Pohier. Il faut noter cependant que, dans son article le plus avancé sur la question, Pohier lui-même relativise en quelque sorte sa propre critique en la situant dans son juste contexte. Il distingue d'abord le fait même et le contenu de cette croyance en la résurrection : « Effectivement, le formel de l'espérance chrétienne est moins dans le contenu de ce qu'on espère que dans le fait de faire confiance à Dieu qui, parce qu'il est fidèle, voudra bien faire ce qu'il a promis de faire. » Pohier reconnaît par ailleurs que le fait de déceler ainsi une part d'illusion dans le contenu d'une croyance ne discrédite pas pour autant cette croyance : « la psychanalyse n'amène nullement à disqualifier une croyance pour la seule raison qu'y seraient à l'œuvre — même de façon aussi massive — les vœux d'accomplissement de tels désirs. » Enfin, et c'est bien là le point principal, Pohier suggère que ce contenu si inadéquat et si illusoire des représentations chrétiennes de la résurrection pourrait bien n'être qu'un mode d'expression symbolique qui pointerait vers la réalité tout autre de la vie nouvelle : « cette altérité est même si radicale que l'appareil psychique de l'homme existant selon cette existence historique ne lui fournit aucune possibilité de se représenter un mode d'existence si radicalement étranger à ce qui le constitue comme sujet, sinon précisément par pure et simple inversion de sa condition présente » ¹¹⁸.

Au terme de ce même article, Pohier avoue qu'il est peut-être devenu sourd à bien des harmoniques du message chrétien traditionnel sur la résurrection et le salut éternel. C'est, dit-il, qu'il « a des oreilles qui sont assourdies par le bruit que fait en tout cela la mégalomanie du désir, la peur de la contingence, l'angoisse devant la sexualité, devant l'agressivité, devant la culpabilité » ¹¹⁹. Au terme de cette étude, je me demande à mon tour si moi, qui suis hors du cercle de la psychanalyse, j'ai pu bien saisir toute l'ampleur de ce bruit. Je l'ai écouté le plus attentivement possible, avec la conviction que ce discours ne s'adressait pas seulement à un cercle d'initiés. Et j'ai tenté de le confronter et de l'intégrer aux autres discours qu'utilise la théologie, dans la conviction qu'on ne pourra plus désormais parler de résurrection et de salut sans tenir compte de ce bruit que nous a fait entendre Pohier.

116. *Quand je dis Dieu*, pp. 120-121, 123.

117. *Au nom du Père*, pp. 136-137.

118. « Un cas de foi post-freudienne... », *Concilium*, n° 105 (1975), pp. 118-120.

119. *Ibid.*, p. 130.

ÉCHANGE SUR LA PROBLÉMATIQUE DE POHIER *

La discussion du texte sur « La critique de l'idée du salut chez Jacques Pohier », dans le cadre du séminaire « Libération et Salut », fut très vive et riche. Elle a bien montré toute la fécondité des travaux de Pohier pour une nouvelle problématique du salut. L'auteur nous force à revenir aux fondements mêmes de la sotériologie, et c'est bien là la condition essentielle pour un véritable renouveau théologique. Une question plus fondamentale a émergé de cet échange, celle concernant le désir du salut. Rien de surprenant d'ailleurs, vu l'approche psychanalytique de Pohier. Tous les soupçons qu'il projette sur l'idée traditionnelle du salut proviennent justement de l'analyse du désir sous-jacent à cette idée. Pour les fins de ce compte rendu, j'ai donc retenu certaines interventions qui convergent sur cette question du désir du salut. Je me suis permis parfois d'élaborer quelque peu l'une ou l'autre de ces interventions, en restant fidèle, j'espère, à l'inspiration originale de chaque intervenant.

1. *Désir imaginaire et désir naturel*

M. GERVAIS amorce sa réflexion avec le mot célèbre de Freud : « il est quand même très curieux que tout cela soit exactement ce que nous pourrions nous souhaiter à nous-mêmes. » L'étonnement du théologien irait plutôt en sens inverse : il serait très curieux que la Bonne Nouvelle du salut ne réponde pas aux vœux les plus profonds de l'humanité. Car alors, s'agirait-il encore d'une Bonne Nouvelle, et s'agirait-il encore du salut de l'homme ?

Mais si l'étonnement du théologien diffère si radicalement de celui du psychanalyste, c'est sans doute parce que les deux ne parlent pas du même désir. Le psychanalyste parle d'un désir qui œuvre au niveau de l'imaginaire, qui produit l'objet désiré à même le manque et le besoin ressentis. Le théologien réfère lui-même à un désir qui se situe au plus profond du cœur humain. C'est la question et la quête de l'*Ultimate Concern*, qui constituent l'être même de l'homme. Ce désir constitutif, comme cette question et cette quête fondamentales, restera le plus souvent inexprimé et inconscient. Il pourra cependant être éveillé et parvenir à la conscience sous l'impulsion de la Parole révélatrice. Il pourra aussi faire l'objet d'une analyse ontologique et existentielle. La psychanalyse ne peut elle-même l'atteindre que très indirectement, pour autant seulement qu'il se répercute au niveau de l'imaginaire.

Il serait opportun de réexaminer ici les thèses de la théologie classique sur le « désir naturel » de voir Dieu. Ce désir naturel comporte en effet plusieurs analogies

* Le compte rendu de l'échange fut élaboré par Jean Richard.

1. E. SCHILLEBEECKX, « Quelques réflexions herméneutiques sur l'eschatologie », *Concilium*, n° 41 (1969), p. 48.

avec le désir fondamental dont nous venons de parler. C'est un désir qui se situe au niveau ontologique plutôt que psychologique, un désir cependant auquel répond l'automanifestation de Dieu dans la foi. Il pourrait donc y avoir là une piste intéressante de recherche pour une question qu'il faudra de toute façon creuser bien davantage.

2. De l'imaginaire au symbolique

R.-M. ROBERGE précise pour sa part le sens de la critique de Pohier. Celle-ci ne porte pas sur l'existence même du désir du salut. Il ne s'agit pas ici d'éliminer le désir, comme dans le bouddhisme par exemple. Tout au contraire, il faut plutôt comprendre Pohier dans le contexte du courant actuel de la psychanalyse lacanienne, qui veut préserver la béance du désir au cœur de l'homme. Il importe alors de dénoncer toute illusion qui viendrait fermer cet espace ouvert en comblant le désir. Telle serait précisément l'illusion religieuse d'un salut, béatitude parfaite, qui chasserait tout mal de l'existence humaine et tout manque au cœur de l'homme. Une telle illusion constituerait vraiment l'aliénation fondamentale, puisqu'elle fermerait l'espace vital de la subjectivité, en supprimant la distance nécessaire entre le sujet désirant et l'objet de son désir.

Il ne s'agit donc pas d'éliminer le désir, mais de le rectifier. C'est là le sens de la conversion du désir à la finitude que préconise Pohier. Une telle conversion exige que l'homme reconnaisse sa finitude, qu'il accepte son manque, et finalement sa mort elle-même. Or c'est précisément à cette conversion que l'homme se trouve appelé par le message chrétien, où le chemin de la croix devient la voie du salut. La Parole de la croix et de la résurrection répond sans doute à l'appel le plus profond du cœur humain, mais elle le fait en s'opposant d'abord à tous les fantasmes de l'imaginaire.

Ce non à l'imaginaire doit être pourtant lui-même balancé par un oui. Car l'imaginaire lui-même, avec toutes ses représentations religieuses, ne peut être éliminé sans plus. Mais il doit lui-même être converti. Et la conversion consiste alors dans le passage au symbolique, qui s'accomplit précisément par la négation qu'introduit la croix au cœur même de l'imaginaire. Nous rejoignons ainsi la conclusion de Pohier : l'attente de la vie nouvelle est si radicale qu'elle ne peut être représentée autrement que par l'inversion de la condition présente. C'est la reconnaissance de l'altérité de cette vie nouvelle de la résurrection qui effectue le passage de l'imaginaire au symbolique. Mais ce n'est pas là le fait d'une simple prise de conscience intellectuelle. Cela suppose aussi la douloureuse acceptation de la croix au cœur de toutes nos représentations religieuses du salut.

3. Le réalisme de la foi biblique

M. GERVAIS rappelle alors que cette conversion de l'imaginaire au réalisme symbolique peut s'observer dans l'évolution même de la foi biblique au salut. On sait depuis longtemps que la croyance en une existence personnelle post-historique, exprimée dans le symbole de la résurrection, est une acquisition tardive de la foi d'Israël. De même, l'idée d'un accomplissement post-terrestre de l'histoire n'apparaît

que dans l'eschatologie apocalyptique, qui relève d'un courant très récent dans l'Ancien Testament. Ce fait était généralement interprété de façon plutôt négative : Israël avait mis du temps à s'éveiller aux dimensions proprement transcendantes de la foi. Mais on en arrive aujourd'hui à une tout autre interprétation. Ce n'est pas tout simplement faute d'imagination — ou faute d'imaginaire — qu'Israël n'a pas adopté plus tôt ces croyances en l'au-delà. De telles croyances étaient déjà bien répandues et bien connues dans les cultures voisines, tout spécialement dans la religion égyptienne. Le silence d'Israël signifie donc ici une réticence, une critique tacite des représentations les plus spontanées de l'imaginaire religieux de l'humanité. Par là, la foi d'Israël réalise une véritable conversion de l'imaginaire à la réalité historique du salut. Ce n'est pas simplement dans l'au-delà de la vie et de l'histoire que s'accomplit la rencontre avec Yahvé. La rencontre importante, celle qui détermine tout le reste, se réalise au cœur même de l'histoire : c'est la rencontre de l'Alliance. Les croyances en l'au-delà feront retour par la suite, mais avec une tout autre signification, pour autant qu'elles auront été elles-mêmes purifiées, converties, démythologisées par ce passage au creuset de l'Alliance. Car ce sera désormais la dynamique même de l'Alliance qui donnera naissance à cette nouvelle dimension de la foi, et non plus simplement celle de l'imaginaire. L'expérience de la fidélité inébranlable de Yahvé finira par ouvrir les horizons de l'espérance : une telle fidélité, un tel amour ne peut être limité aux dimensions de la vie terrestre, la communion avec Dieu doit dépasser les limites de la mort et de l'histoire, elle doit comporter comme Dieu lui-même une transcendance éternelle.

D'où les trois conclusions que nous empruntons ici à Edward Schillebeeckx¹. D'abord, le premier pôle et le véritable centre de gravité de la foi biblique consiste dans la relation historique d'Alliance avec Dieu : « Pendant des siècles, la foi en Yahvé pouvait avoir un sens pour ceux qui la vivaient, sans que fût affirmée l'existence d'un accomplissement final transcendant, post-historique. Ce cheminement de la révélation nous apprend qu'on ne vit pas religieusement pour la vie dans l'au-delà »¹. Il s'ensuit que la dimension eschatologique de la foi n'est rien d'autre en fait que l'explicitation de la profondeur divine et éternelle que comportait dès l'origine cette relation d'Alliance : « L'eschatologie ne nous détourne pas de l'histoire terrestre ; c'est en elle, au contraire, qu'elle découvre une profondeur qui prend déjà figure d'éternité. L'eschaton post-terrestre est seulement l'accomplissement final de ce qui est déjà présent, en devenir, dans notre histoire terrestre »². D'où finalement la réponse au soupçon de projection et d'illusion, car la foi eschatologique de la Bible n'est manifestement pas que le fruit de l'imaginaire : « La naissance très tardive de l'eschatologie transcendante dans l'histoire de la révélation constitue une défense de la religion authentique contre les attaques de la critique freudienne ou marxiste selon laquelle la croyance en l'au-delà est le résultat d'une projection ou d'une aliénation »³.

Il convient de rendre hommage ici à un précurseur. Car ces idées se retrouvent déjà dans les Lettres de prison de Dietrich Bonhoeffer, et elles s'expriment là avec toute l'authenticité d'une expérience de foi vécue dans les circonstances tragiques que

2. *Ibid.*, pp. 48-49.

3. *Ibid.*, p. 50.

l'on sait. Cette expérience douloureuse devait sans doute signifier une dernière purification de la foi pour ce grand croyant qu'était Bonhoeffer. Or cette expérience purificatrice s'accomplit précisément en reprenant le chemin de l'Ancien Testament, par la même conversion à la réalité historique de l'Alliance, à la rencontre bien réelle et concrète de Dieu au cœur même de la vie :

Je remarque toujours à nouveau à quel point tout ce que je pense et ressens est inspiré de l'Ancien Testament ; je l'ai lu bien davantage, ces mois passés, que le Nouveau. Ce n'est que lorsqu'on connaît l'impossibilité de prononcer le nom de Dieu qu'on a le droit de prononcer celui de Jésus-Christ ; *ce n'est qu'en aimant la vie et la terre assez pour que tout semble fini lorsqu'elles sont perdues qu'on a le droit de croire à la résurrection des morts et à un monde nouveau* ; ce n'est qu'en se soumettant à la loi de Dieu qu'on a le droit de parler de la grâce ; et c'est seulement quand on admet la colère et la vengeance de Dieu envers ses ennemis comme des réalités valables que l'on peut pardonner et aimer ses ennemis. Celui qui veut immédiatement passer au Nouveau Testament n'est pas chrétien à mon avis. Tu sais que nous en avons parlé à maintes reprises, et chaque jour me confirme que c'est juste. La dernière parole ne doit pas précéder l'avant-dernière. Nous vivons dans les temps avant-derniers et attendons, dans la foi, les derniers. N'en est-il pas ainsi ? Les soi-disant luthériens et les piétistes auraient la chair de poule à cette idée, elle n'en est pas moins juste.⁴

Pas surprenant que plusieurs aient ressenti la même chair de poule devant les idées de Pohier. Car lui-même reprend le même cheminement. Il nous ramène encore une fois au réalisme de l'Ancien Testament. Il nous rappelle que la vie est vraiment la vie, et la mort vraiment la mort. Il nous rappelle que l'histoire est vraiment le temps de la rencontre avec Dieu. Il faut, encore aujourd'hui, beaucoup de courage pour rappeler de telles évidences aux croyants, qui retombent sans cesse dans leur rêve imaginaire, tolérant assez mal ceux qui vont les éveiller. Pohier mérite donc pour cela toute notre reconnaissance. Malheureusement, lui-même en reste aux réalités avant-dernières. Il n'en arrive pas aux réalités eschatologiques. À la différence de Bonhoeffer, il n'accomplit pas le passage au Nouveau Testament. Et l'on voit pourquoi il se méfie tant des représentations eschatologiques, car ce ne peut être là pour lui autre chose qu'un retour aux fantasmes de l'imaginaire. Cette objection tombe, croyons-nous, s'il est vrai, comme nous avons essayé de le montrer à la suite de Schillebeeckx, que les représentations eschatologiques de la Bible ne constituent pas un emprunt tardif à un patrimoine religieux qui avait d'abord été refusé, mais qu'elles proviennent plutôt d'un approfondissement de la foi originelle, bien concrète, historique et réaliste, au Dieu de l'Alliance.

4. Le « salut » biblique

E. BEAUCAMP se dit bien d'accord avec ce qui précède, mais il souhaite qu'on s'engage encore plus avant sur la voie de ce retour à l'Ancien Testament, jusqu'à adopter la notion vétéro-testamentaire du « salut ». Car il y a différents types d'interventions de Dieu dans l'histoire, et le « salut » constitue une intervention bien spécifique, qu'il faut distinguer des autres.

4. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, Genève, Éd. Labor et Fides, 1967, p. 76. C'est nous qui soulignons.

Ainsi, il y a au tout début l'intervention initiale par laquelle Yahvé « libère » ou « délivre » son peuple d'Égypte. Suivent alors le projet de l'Alliance de la part de Yahvé et l'acceptation du peuple dans la foi, par laquelle il reconnaît l'action libératrice de son Dieu. Ce n'est qu'ensuite qu'il sera question de « salut », quand, dans le cadre de l'Alliance, le peuple criera avec foi vers son Dieu et que Yahvé viendra le « sauver » en réponse à son appel. On utilise aujourd'hui le mot « salut » pour désigner tout le processus des interventions divines, comme dans l'expression « histoire du salut », alors que l'Ancien Testament réserve le terme pour le troisième temps. On dira sans doute qu'une telle extension du vocable n'est que normale, et qu'il n'y a pas encore là déformation puisqu'on se maintient dans le contexte des interventions divines telles que présentées dans la Bible. Bien sûr, mais on laisse par là même tomber toute distinction entre les différentes interventions divines, alors qu'il pourrait peut-être, encore aujourd'hui, fort utile de distinguer.

Il y a en effet une différence importante entre l'intervention initiale de Yahvé et l'intervention du salut au sens strict. Dans le premier cas, c'est Dieu qui a l'initiative première et totale. Le peuple ne peut faire appel à Yahvé, puisqu'il ne le connaît pas encore. Il en va ici comme dans l'acte de création, où Dieu seul est actif. On parlera d'ailleurs, pour cette intervention initiale, de la création du peuple par Dieu. Il en va tout autrement dans le cas du salut proprement dit. L'action n'est plus unilatérale alors. Car dans la foi Israël reconnaît son Dieu, et il fait appel à son secours dans le cadre de l'Alliance. Et c'est là que prend place le salut, dans ce contexte de la foi et de l'Alliance.

Cela n'est pas sans importance pour la question qui nous occupe ici. Car s'il y a un véritable désir du salut au sens strict, ce doit être un désir de la foi, dans le cadre de l'Alliance. Ce doit donc être un désir déjà formé par Dieu, déjà converti à la réalité de son intervention historique et aux exigences de sa loi. Tout autre serait le désir de libération lors de l'intervention initiale de Yahvé. Ce désir antérieur à la foi peut bien être rempli d'illusions, mais ce n'est pas à l'appel de ce désir que répond Yahvé par son action libératrice. Voilà pourquoi le désir ne s'exprime même pas en appel à ce moment-là ; voilà pourquoi l'intervention de Yahvé est alors présentée comme une initiative absolue, et non pas comme une réponse à un appel.

Il y a donc une équivoque à dissiper quand on parle du salut comme réponse au désir de l'homme. Cela n'est vrai pour l'Ancien Testament que s'il s'agit du salut au sens strict du terme, non pas si le salut comprend aussi l'intervention initiale de Yahvé. Voilà pourquoi il serait utile de revenir au sens biblique du mot « salut », ne serait-ce que pour dissiper cette équivoque. On pourrait peut-être y arriver, sans trop de peine, en accentuant la différence entre « création » et « salut », et en élargissant le sens de « création » pour comprendre toute intervention initiale de Dieu.

Y aurait-il lieu alors de reprendre ici la distinction entre « religion » et « foi » ? Devrait-on distinguer un désir « religieux » et un désir de la « foi », et parallèlement le salut dans le contexte de la religion et dans celui de la foi biblique ? Ces questions peuvent être laissées en suspens pour le moment. Par contre, une version plus historique de ce même problème doit être signalée ici : dans quelle mesure le judéo-christianisme peut-il être considéré comme une « religion de salut » ? La

réponse semble tenir en deux propositions, que l'équipe du projet aura à charge de démontrer, ou tout au moins d'analyser et approfondir : a) le « salut » ne constitue pas le point de départ ni l'essentiel du message biblique, comme peuvent l'être l'Alliance ou la Création ; b) il en demeure toutefois indissociable, au point que l'en délester équivaut à le vider de tout contenu concret.

J'ajouterai encore une dernière remarque relative au principe de « la conversion à la finitude ». Poussé à l'extrême, ce principe peut nous conduire à une conception très peu biblique de la création. On raisonne alors de la manière suivante : « c'est ainsi ; donc, ça doit demeurer ainsi. » Mais telle n'est pas la conception biblique de la création. Celle-ci ne nous est pas présentée comme un terme, comme un point final. Ce n'est que le début des œuvres de Dieu. Ce n'est que le début d'une histoire, où l'homme est appelé à se dépasser, où la création doit s'accomplir et s'achever selon le dessein de Dieu. Refermer l'homme dans sa finitude, sans issue possible, n'est-ce pas imposer une limite à l'action divine elle-même, et n'est-ce pas finalement interrompre le cours de l'histoire humaine ?

Jean RICHARD